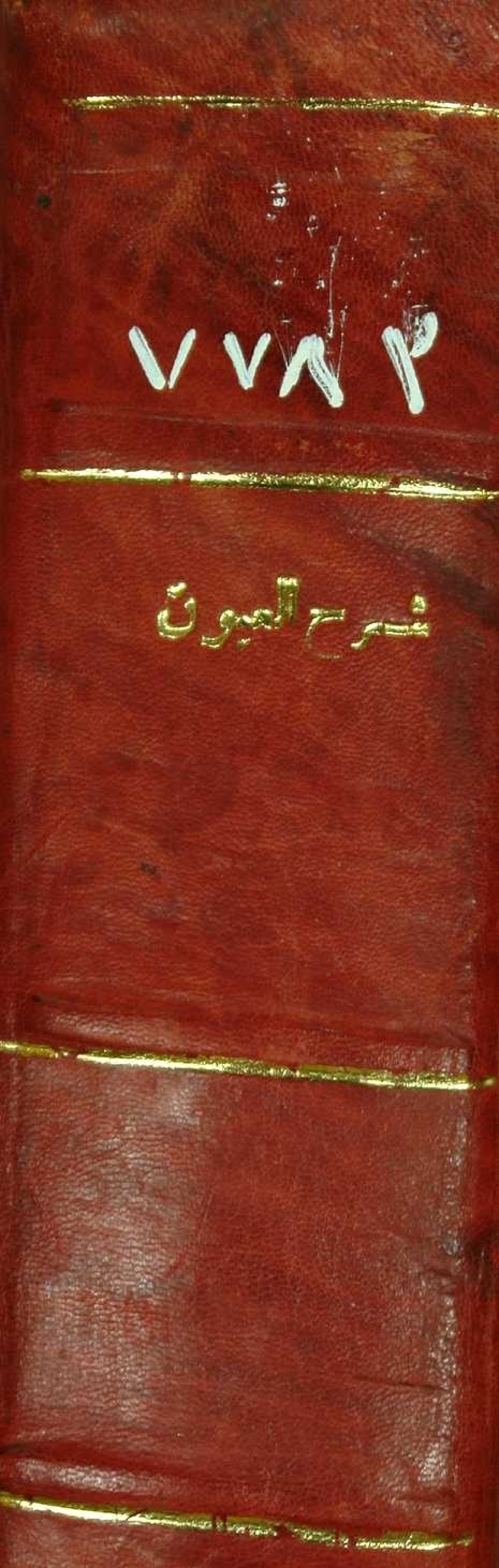

٧٧٨٣
شرح العيون



المجلد الرابع من كتاب شرح العيون
تأليف الشيخ الإمام الحاكم أبي سعد المحسن بن كرامة الجشمي
البيهقي البروقني رحمة الله عليه ورضوانه

المجلد الرابع من
شرح العيون للبيهقي

[illegible]

نسخ لخزانة الشيخ الأجل الأمجد الأكمل أمين الدين
سيف أمير المؤمنين عمدة المجاهدين وحتف
المعاندين ولي الدولة العلوية ومرتضى الخلافة
النبوية أبي الحسين يحيى بن مقبل الملقب بـ...
نفعه الله به وجميع المسلمين بمنه ورحمته

بسم الله الرحمن الرحيم عونك يا الله

القسم العاشر الكلام في اللطيف مسألة

المعدوم يصح ان يعلم عندنا خلافا لجهم وجماعة حكى ابو الحسين الخياط
عن جهم انه منع ان يكون الشيء معلوما وهو معدوم ويحكى نحوه عن هشام بن
الحكم فاما المحكي عن هشام بن عمرو ومن تبعه من مشايخنا كالبردعي
فانهم قالوا ان الله تعالى عالم لنفسه لم يزل ولا يقال عالم بالاشياء لم يزل
والاقرب ان خلافهم في عبارة وانه كان لا يسمي المعدوم شيئا فعلى هذه
الجملة يحمل خلافهم فاما الخلاف مع جهم وطبقته فخلاف في المعنى وجملة
ما يمكن من الخلاف فيه وجوه ثلثة احدها ان يقال ليس للمعدوم
صفة حتى يصح ان يعلم عليها او يقال انه على صفة غير ان العلم لا يتعلق
بذلك وانما يعلم المعدوم على الجملة فلا يكون العلم به متعلقا او يقال
انه انما يعلم وجوده والصفات التي عليها يحصل في حال الوجود ..
فالدليل على صحة ما قلناه اولا انه لابد في كل ذات يصح ان تعلم ان يختص
بصفة تبين بها مما خالفها في حال العدم والوجود فالعالم يصح ان يعلم في الحالين
جميعا لان العلم يتعلق بالشيء على ما هو به ولان ما دل على كونه عالما دل
على تعلق العلم بالمعدوم لان الكاتب لا يصح ان يكتب الا بعد ان يعلم
الكتابة وكيفية نظمها وكذلك سائر الصناعات ولانا نعلم احوال
القيمة واهل الجنة واهل النار والمستحق من الثواب والعقاب ولولا صحة
العلم بها لما كان داعيا الى الطاعات زاجرا عن المعاصي
ولانا نعلم المنقضي من اعمالنا وكلما سلف كما نعلم الآتي ونفصل

بين العلم بها وهي موجودة والعلم بها وهي معدومة ولو جاز ان
يقال انه علم بوجوده مجاز لقائل ان يقول العلم يتعلق بالمعدوم وان
وجد والدليل على الفصل الثاني انا كما نعلم تعلق العلم بالموجودات
ونعلم متعلقاتها كذلك نعلم في المعدوم والمنكر لذلك كالمنكر
لهذا سيوا والدليل على الفصل الثالث ان العلم بالمعدوم
لو كان علما بوجوده او بانه كان موجودا لادى الى ان يكون معلوما
مجهولا وهذا باطل لانه يصح ان يعلمه معدوما ويجهل بانه
سيوجد وانه كان موجودا فلو كان متعلق العلمين واحدا لادى الى
ما قلناه وايضا فانا وجدنا العلم يتعلق بالموجود في حال وجوده وبالمعدوم
في حال عدمه فمن قال العدم يمنع التعلق كمن قال الوجود يمنع التعلق فثبت ما قلناه
احتجوا بان تعلق العلم به يخرجه من كونه معدوما لان تعلق الفعل بالشيء لا يصح الا بعد
وجوده قلنا في هذا خلاف ان تعلق العلم بالمعدوم يصح وليس هذا التعلق يقتضي
الوجود كتعلق الادراك بالمدرك ومعنى قولنا انه متعلق به انه يعلم على ما
هو به مسألة ويسمى شيئا عندنا وعند بعضهم الشيء اسم للموجود
وهذا خلاف في عبارة لما ان القائل اذا قال خطر ببالي شيء فيصح ان يقال
معدوم او موجود دل ان الشيء يقع على المعدوم ولانه اذا قال علمت
شيئا معدوما يصح ولان اهل اللسان اجروها على جميع ما يصح ان يعلم مع
اختلافها ولانه تعالى قال ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا ولانه تعالى
قال ان زلزلة الساعة شيء عظيم وقال انما قولنا لشيء اذا اردناه ان
نقول له كن فيكون وقال تعالى والله على كل شيء قدير وانما يصح ذلك على المعدومات

ولانهم يقولون رايت شيئا موجودا ولو كان الشيء عبارة عن الموجود لما
صح ذلك احتج بقوله تعالى ولم يك شيئا والجواب (انه اراد)
شيئا مذكورا الا ان الكلام جرى مجرى الامتنان ولا منة في ان سماه
شيئا قالوا اما قلتم يؤدي الى ان يكون مع الله سبحانه اشيا قلنا
مع المقارنة تقتضي الوجود ونقول انه تعالى يعلم الاشيا ولا نقول معه
اشيا على ان هذا يلزمهم اذا قالوا المعدوم معلوم قالوا هذا يؤدي
الى انه تعالى لم يفعل شيئا قلنا معنى قولنا فعل انه اوجد وقد اوجد
جميع الاشيا واخرجها من العدم الى الوجود ثم هذا يلزمه
في المعلومات فما اجاب به فهو جوابنا قالوا تقولون ليس في الكون شي
قلنا هم يثبتون كينونة شي فيه لا نفي للاسم مسألة ولا يسمى
المعدوم جسما خلافا لابي الحسين الخياط الكلام يقع في موضعين
احدهما ان المعدوم لا تحله المعاني والثاني ان الجسم اسم لما حلته المعاني
فالدليل على الفصل الاول ان صحة الحلول تتبع التحيز وفي حال عدمه
لا يتحيز فلا تحله المعاني فان قيل ولم قلت انه لا يتحيز قلنا لانه لو تحيز
لاستحال اجتماعهما في جهة واحدة لان هذه الحقيقة لا تنفصل من كونه متحيزا
ولان العلم بالتحيز فرع على العلم بالوجود ولذلك وجب حصول العلم بالوجود
عند العلم بالتحيز والخلاف عند اصحابنا في هذا الا ما حكي عن ابي عبد الله
البصري ان صفة التحيز حاصلة بالمعدوم الا ان الحكم الذي هو مع
مثله من حيث هو احتماله العرض وصحة الادراك منتفية وهذا يحمل
على انه صفة اذا وجد احتمل الاعراض لان الذي يمنع في سائر كتبه

٣

بما ذكرناه ولانه لو صح حلول الاعراض فيه لصح تضاد المعدومات
في العدم فكان لا يصح عدم ضدين وهذا باطل وذلك لانه اذا صح كونه محلا
وهو معدوم صح وجود التالف والاكوان (محالا) فكان يصح التضاد في العدم
فكان ~~لا يصح عدم~~ كما صح في الوجود ولان ما يتعلق بالغير يتعلقا له فيه تاثير
فالعدم يمنعه كتعلق العدم وهذا يوجب ان العدم يمنع التعلق
بين الحال والمحل . : فاما الدليل على ان الجسم اسم لما حلته المعاني
ما سناه انه اسم للطويل العريض العميق وهذا انما يصح اذا حلته المعاني ولا ٥
يقال انه ازيد انه اذا وجد صار كذلك لانه اذا وجد لا يجب ان يكون كذلك
الا بعد وجود معان فقد يكون الجواهر موجودة لا توصف بانها جسم لخلوه
عن الاعراض فكيف يوصف المعدوم بذلك ولا كذلك قولك الجوهر ما
~~لا يجب ان يكون كذلك الا بعد وجود معاني~~
اذا وجد تحيز لانه اذا وجد
فقد يكون الجوهر موجودا لا يوصف بانه جسم لخلوه عنها وجب تحيزه ثم
هذا يلزمه ان يقول في المعدوم انسان ومتحرك ومولف وحي وسميع وبصير
لانه عند الوجود يصح ان يكون كذلك فلما بطل ذلك بطل ما قال ه
مسألة الجوهر جوهر لذاته وكذلك السواد والبياض وجميع
الاجناس الخلاف في هذه المسالة يقع في موضعين في المعنى وفي العبارة
اما العبارة فمع مشايخنا البغداديين يقولون ان صفات الاجناس بالفاعل
الا ان ما كان سوادا لا يجوز ان يكون جوهرا وما كان جوهرا لا يجوز ان يكون
سوادا وقد وافقونا في المعنى وخالفونا في العبارة واما الخلاف في المعنى
مع من يقول انه صار جوهرا بالفاعل وما كان سوادا يجوز ان يجعله بياضا وجوهرا

وماكان جوهرا لا يكون ان يجعله عرضا دليلنا ان الجوهر لا يخلو
اما ان يكون جوهرا لذاته او لما هو عليه في ذاته او لوجوده او لحدوثه [او بحدوثه] على
وجه او لعدمه او لوجود معنى او لعدم معنى او بالفاعل ولا يجوز ان يكون
لوجوده لان الوجود في الذوات كلها صفة واحدة وكان يجب ان يكون
كلها جواهر بل يكون جوهرا وسوادا وبياضا وهذا فاسد ولان الوجود يشمل
على المتماثل والمتضاد والمختلف لانه لا يكون جوهرا سوادا لوجوده ولا يجوز ان
يكون لحدوثه لوجهين احدهما ان الحدوث مستمر في الجميع كما قلنا في الوجود وكان
يجب ان يكون الجميع جواهر والثاني انه كان يجب ان لا يكون جوهرا في حال البقا
لانه لا يكون بقا المعلول مع عدم العلة ولا تقدم العلة على المعلول ولا لكون
لحدوثه على وجه لانه ليس هاهنا وجه يشار اليه يمكن ان يعلق به هذا الحكم
ولانه لا يجوز ان يكون حادثا على وجه حال البقا فكان يجب ان لا يكون جوهرا
ولا يجوز ان يكون لعدمه لانه يوجب ان لا يكون الموجود جوهرا وهذا باطل
ولا يجوز ان يكون جوهرا لوجود معنى لانه كان يجب ان يكون ذلك المعنى يختص
لا محلها يوجب كون الجوهر جوهرا فيجب ان يستحق تلك الصفة لمعنى اخر لان
الصفتين اذا استحقتا على وجه واحد فاذا كان احداهما لمعنى فالاخر
ايضا يكون لمعنى وذلك يوجب وجود ما لا يتناهى من المعاني ولان ذلك المعنى
كان يجب ان يكون حالا فيه ولا يكون حالا الا ويكون متحيزا فيؤدي الى ان
يكون كل واحد منهما محتاجا الى صاحبه وهذا يجري في الاستحالة
مجرى احتياج الشي الى نفسه ولا يجوز ان يكون لعدم معنى لان المعدوم
لا يختص ببعض الذوات دون بعض فكان يجب ان يكون جميع الذوات جوهرا

سوادا او لا يكون ان يكون لما هو عليه في ذاته لانه ليس للجوهر صفة اخرى
يستند اليها ونعلم ونقال انه جوهر لاجلها ولا انا نريد بقولنا
انه جوهر ما هو عليه في صفاته واذا بطلت هذه الوجوه بقي الكلام بيننا
وبين من خالفنا في هل يجوز ان يكون بالفاعل ام لا فالدليل على انه لا يجوز
ان يكون بالفاعل انه لو كان بالفاعل لصح ان يوجده ولا يجعله جوهرا لان
ما كان بالفاعل يتبع اختياره فكان يصح ان لا يختار ان يجعله جوهرا وكان
يصح ان ~~لا يختار ان~~ يجعله سوادا ولو صح منه ان يجعله على هاتين الصفتين
على البدل جاز ان يجعله جوهرا سوادا وسوادا حموضة لانه لا تضاد بين الصفتين
ولا ما يجري مجرى التضاد فلا مانع منه ولو جاز ذلك لكان اذا طرى البياض
نفيه من احد الوجهين ولا ينفيه من الوجه الاخر فيكون موجودا معدوما
وهذا محال فما ادى اليه يكون فاسدا ولا يلزم الامر والنهي لانه ليس بينهما ما يجري
مجرى التضاد لما يرجع الى الارادة والكراهة ولا يلزم الحسن والقبح
لان ليس بينهما ما يجري ~~مجرى التضاد لما يرجع الى الارادة والكراهة~~ ولا يلزم
الحسن والقبح ~~لان ليس بينهما ما يجري مجرى التضاد~~ لوجوب [مجرى] الحسن عن جميع وجوه
القبح فان قيل بين الجوهر والسواد ما يجري مجرى التضاد من وجهين فلذلك
لا يصح ان يجعله سوادا جوهرا احدهما ان الجوهر لا يكون جوهرا الا ويكون
متحيزا ولا يكون السواد سوادا الا ويكون غير متحيز والثاني ان تحيز الجوهر
يصح وجود السامع بحيث هو وكونه سوادا يخل وجود السامع بحيث هو قلنا
اما الاول فلا يصح لانه لا تنافي في السواد والحموضة والاختلاف فيهما واجب
وايضا فليس كونه سوادا يقتضي ان لا يكون متحيزا ولا كونه متحيزا يقتضي ان
لا يكون سوادا فلا يجب اذا جعل سوادا جوهرا ان يكون متحيزا غير متحيز واذا كان

كل واحد من الصفتين بالفاعل فاما المانع من جعله عليهما ونعد
فقد علمنا انه لا تضاد بينهما ولذلك يصح اجتماعهما ولو كان تضادا وما يجري
مجرى التضاد لما صح اجتماعهما والجواب عن الثاني انه لا يصح في
السواد والحموضة على ما بينا على ان التحيز لا يصح وجود البياض بحيث هو في
جميع الاحوال وانما يصح اذا لم يكن سوادا واذا كان سوادا لا يصح وهذا
كمن يقول كون الواحد منا حيا نافرا يجري مجرى التضاد لكونه مشتهيا
من حيث ان كونه حيا يصح كونه نافرا وكونه مشتهيا جميعا كذلك كما نقول هاهنا
كونه حيا يصح كونه مشتهيا اذا لم يكن نافرا كذلك نقول هاهنا
فان قيل ولم لا يجوز ان يجعله جوهرا سوادا قلنا لوجهين احدهما
انه اذا طرا البياض يؤدي الى وجوده وعدمه على ما تقدم والثاني
ان الضد اذا طرا لا بد ان يكون جائزا ولا يجوز ان ينفي محله فان قيل ولم
قلتم انه يجوز طرو الضد عليه قلنا لان الفاعل قادر على اعادته فاذا اختار
اعادته يؤدي الى ما قلنا فان قيل واذا كان جوهرا لذاته فلم قلتم
انه يستمر في الوجود والعدم قلنا لانه اذا كان للذات فما دام الذات
ذاتا يجب ان يكون مستحقا لها لان الذات مع ما يستحق للذات يجري مجرى
العلة مع المعلول فكما انه يستحيل انتفاء المعلول مع بقاء العلة كذلك لا يمكن
الخروج عن صفة الذات ما دامت الذات والذات لا تخرج من كونها ذاتا
لان معناه انه يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا يستمر في الوجود والعدم
ولان الجوهر اذا وجب كونه متحيزا فلا يخلو اما ان يجب لوجوده او لامر
اخر وبطل الاول لانه يجب ان يكون كل موجود متحيزا فلم يبق الا انه يكون

كذلك لامر اخر وذلك الامر لا يخلو اما ان يكون متجددا او غير متجدد وبطل
الاول لانه اذا كان صفتان متجددتين ليس احدهما بان تكون معللة باولى من الاخرى
وهذا يوجب ان يكون كل واحد يؤثر في الاخر فلم يبق الا ان المؤثر غير متجدد
بل هو مستمر للذات وهو كونه جوهرا احتج المخالف باشياء منها انه لو كان
الجوهر جوهرا لذاته وكذلك السواد والبياض لما صح ان تعالى ان الله تعالى
فعل جوهرا او سوادا وصحة قولنا انه فعل الجواهر تبطل ان يكون ذلك لذاته
ومنها انه لا صفة للجوهر تعقل بعد وجوده الا كونه جوهرا فاذا قيل انه جوهر
في كل حال كانه يقال انه موجود في كل حال فيؤدي الى قدم الاشيا ومنها
انه لو كان جوهرا لذاته لكان جوهرا في العدم وكذلك السواد والبياض
لوجب ان يصح ان يكون متحيزا في كل حال وقابلا للمتضادات وتمنع مثله ان
يكون بحيث هو لان كونه جوهرا هو المصحح لجميع ذلك والجواب عن الاول
ان قولنا فعل عبارة عن الايجاد فاذا اوجده على صفته فقد فعله ويلزم
مثل هذا من قال ان المعدوم معلوم او شيء لانه يلزمه انه تعالى لم يفعل معلوما
فكل جواب يحسنون فهو جوابنا عن هذا السؤال والجواب عن الثاني
ان للجوهر بكونه متحيزا وبكونه موجودا صفة زائدة على كونه جوهرا لانا بينا
ان كونه جوهرا لذاته والوجود بالفاعل والجواب عن الثالث انا
بينا انه لا يجوز ان يكون متحيزا في حال العدم وبينا انه مذهب الشيخ ابي عبد الله
وان كان يتمرد في كلامه ان له صفة التحيز وانه يحمل على انه اذا وجد
لحيز وقبول المتضادات بشرط التحيز وهو المصحح لذلك فاذا لم يكن متحيزا
لم يكن حلول الاعراض فيه فصل فاما الخلاف في العبارة

ونقول ان ما يصح في الصفة انما بالفاعل اذا صح منه ان يوجدها عليها وعلى
ضدها لان القدرة على الشيء قدرة على جنس ضده واذا كان قادرا على الضدين
صح ان يوجده على احدى الصفتين بدلا من الاخرى فاذا كان المستفاد لقولنا
انه بالفاعل غير ما ذكرنا فما لا مدخل للاختيار فيه لا يقال انه بالفاعل فلهذا
قلنا اخطوا في العبارة والجوهر صفة تجري عليه في الوجود والعدم
وهو كونه جوهرا اذ قد ذكرنا ان للجوهر اربع صفات كونه جوهرا
وهو تجري عليه في الوجود والعدم يستحق لذاته وبه يخالف ويوافق وكونه متحيزا
وكونه جوهرا المقتضية بشرط الوجود وكونه موجودا وهو بالفاعل
وكونه كائنا وهو بالمعنى وذكر ابو اسحق بن عياش انه ليس له بكونه جوهرا
صفة وانما المفارقة في حال العدم تقع بصفة مستطرة وهو التحيز
لنا ما بينا ان الجوهر جوهر لذاته والمعدوم ذات فوجب ان يكون جوهرا
ولانه في حال العدم لا بد ان يخالف العرض والسواد يخالف البياض اذا وجب ذلك
فلا بد ان يختص كل واحد بصفة يتميز بها عن غيره ويتعلق به العلم على
التفصيل ولا يقال انه يخالف بصفة مستطرة لان المخالفة حاصلة والمؤثر
فيها يستحيل ان يتأخر عنها هكذا ذكره القاضي واعترض ابو محمد
اللباد بان هذا الجواب غير سديد لان صفة التحيز هي المستطرة واما
وجوب صفة التحيز له غير مستطر بل هو حاصل في الحال قال والجواب
الصحيح ان يقال ان وجوب التحيز له حكم فلا يجوز ان يكون مقتضيا
لصفة التحيز لان الاحكام لا تقتضي الصفات وانما الصفات تقتضي الاحكام
الا ترى ان صحة الفعل لا توجب كونه قادرا بل كونه قادرا توجبه

والصحيح ما اجاب به القاضي وان كان هذا الجواب ايضا صحيحا
وذلك لانا نقول في ذلك وجوب التحيز حاصل له ان قلت حصوله محال وان قلت
انه على صفة اذا وجد تحيز وذلك ما نريده بالصفة الاخيرة ولان هذه الذوات
لو كانت متساوية في العدم من جميع الوجوه لوجب ان لا تختلف في حال
الوجود لان اختلافها لا يكون بالفاعل ولا بالعلة واذا ثبت اختلافها في حال الوجود
ثبت اختلافها في حال العدم وقد بينا ان الاختلاف والوفاق لا يقع بالفاعل
ولا بالعلة واحتج بانه لو كان للمعدوم صفة وهو كونه جوهرا لوجب ان
يكون متحيزا وذلك محال قلنا هو على صفة اذا وجد تحيز فالوجود شرط
كما نقول ان القادر يصح منه الفعل بشرط ارتفاع الموانع والحي يدرك الاشياء
بشرط وجود المدرك لذلك هذه مسألة والجوهر ليس بمقدور فمقدورا انما
للعباد خلافا للمفوضة والباطنية لنا ان القدر وان اختلفت
لا تختلف في التعلق باجناس المقدورات فما من قدرة الا وتتعلق باجناس المقدورات
اجمع ولو كانت قدرة تتعلق بالجوهر لكان اختلاف تلك القدرة الا كاختلاف
هذه القدر بعضها البعض ولو تعلق الجوهر بتلك القدرة لتعلق بهذه القدر وكان
يصح منا فعل الجسم وفي تعذره دليل على انه ليس بمقدور وانما قلنا
ان القدر متعلقة وان مقدوراتها متجانسة لما ذكرنا في باب القدر
فان قيل ولم قلتم انا لا نقدر عليه قلنا لا يتعذر علينا فعله على طريقة
واحدة فلو جاز والحال هذه ان يقال انه مقدور لا لبس المقدور بغير
المقدور حتى صح ان يقال جميع الضدين مقدور وجعل العدم محدثا مقدور وكذلك
لا لبس القادر بغير القادر وهذا فاسد ولا يقال انه يتعذر لمانع وذلك
لانه لو كان يمنع جاز زوال المنع اذ لو جاز ذلك

لأدى إلى ما ذكرنا من أن يلتبس القادر بغير القادر والمقدور بغير المقدور
ولأن غير القديم سبحانه لا يكون قادرا إلا بقدرة والقادر بقدرة إنما يفعل
في محل قدرته أو متولدا عن محل قدرته ولا يجوز أن يفعله في محل قدرته لأنه يؤدي
إلى اجتماع جوهرين في محل واحد ولا يجوز أن يفعله متولدا لأن الذي يحصل متولدا
إنما يحصل بالاعتماد ولا يجوز أن يكون الجوهر متولدا عن الاعتماد لأن القدرة
على الاعتماد ولا يعدو على الجسم ولأنا إذا حركنا أيدينا في الرق
لا يحصل فيه جواهر ولا يمتلئ بوجه فإن قيل يصح منا فعله إلا أنه يتفرق
ولا ينتشر قلنا هذا فاسد لوجهين أحدهما أنه لو قدر على الجادة لقدر أن يكثفه
والثاني لو حركنا أيدينا في الرق ولا يخرج منه فكان يجب أن يمتلئ
كما لو نفخ فيه احتج بأنا نعلم أن الواحد منا يسحر ويحصل الثمار
بفعله قلنا ذلك يحصل من فعل الله تعالى بالعادة ولذلك يختلف الحال فيه

مسألة قال وصفة الوجود وصفة التحيز لا يتجدد حالا بعد
حال بيانا ما قاله شيوخنا أن للجوهر أربع صفات أولها كونه جوهرا
وذلك صفة لذاته تجري في الوجود والعدم وقد بينا وثانيها
التحيز وذلك مقتضاه عن الصفة الذاتية وشرط الوجود ولا يتجدد ويحصل في حال
الوجود دون ثالثها الوجود وذلك بالفاعل ولا يتجدد ورابعها كونه كائنا
وذلك المعنى أما كونه جوهرا لا يتجدد لوجهين أحدهما أنه يؤثر في
الخلاف والوفاق وما يؤثر فيه يجري في العدم والوجود فلا يكون متجددا
والثاني أنه لذاته فما دام الذات ذاتا تبقى تلك الصفة لما بينا
أن مقتضى الذات مع الذات تجري مجرى العلة والمعلول على ما نبين فأما كونه
متحيزا فلا يتجدد لأن هذه صفة مقتضاه عن صفة الذات بشرط
الوجود فإذا وجد فما دام كونه جوهرا حاصلا وجب كونه متحيزا

فإن قيل ولم قلتم إن التحيز مقتضاه عن الصفة الذاتية قلنا لأنه لا يخلو
إما أن يكون لذاته أو بالفاعل أو لمعنى أو مقتضاه عن صفة ولا يجوز أن يكون
لذاته لأنه كان يجب أن يجري في الوجود والعدم لأن معنى قولنا ذات أنه
يصح أن يعلم وهو يعلم في حال عدمه فكان ذات فكان يجب أن يكون متحيزا
وقد بينا أن صفة التحيز لا يحصل في حال العدم ولا يجوز أن يكون كذلك بالفاعل
لأنه كان يصح أن يجعله متحيزا أسودا إذ لا تنافي بين الصفتين فيؤدي إذا طرأ
الساتر أن يكون موجودا معدوما على ما تقدم في مسألة صفات الأجناس
ولا يجوز أن يكون كذلك لمعنى لوجوه منها أن ذلك المعنى لا بد أن يحله حتى
يوجب الحكم له ولا يحل فيه حتى يكون متحيزا فيؤدي إلى أن يحتاج كل واحد
إلى صاحبه وإلى أن يحتاج إلى نفسه وهذا فاسد ومنها أنه لو كان كذلك
معنى لوجب أن يكون معقولا والمعاني المعقولة ليس منها ما يوجب التحيز
وتعلقه بما لا يعقل يؤدي إلى الجهالات ومنها أنه لو كان لمعنى لكان
السواد سواد المعنى فلا يمتنع أن يوجد المعنيان فيكون سوادا جوهرا
فيؤدي إلى وجوده وعدمه على ما تقدم بيانه ومنها أنه كان يصح أن يوجد
أجزاء كثيرة من ذلك المعنى في ذات واحدة فيكون الجوهر بزنة المحل وحجمه
وهذا فاسد بدليل آخر ولأن الذي يدل على كونه جوهرا هو
تحيزه فلولا أنه يقتضيه وإلا لما دل عليه كما أن صحة الفعل مقتضاه
عن كونه قادرا لا جرم دلت عليه كذلك هذا فثبت أن هذه الصفة
مقتضاه عن صفة ولا صفة يشار إليها إلا كونه جوهرا لأن ما يختص
له الجوهر من وجوده وحدوثه لا يصح أن يقتضيه لأن غيره يشاركه
في الوجود والحدوث ولا يكون متحيزا وإذا ثبت هذا ثبت أنه لا يتجدد

واستمرت فاما الوجود فاختلفوا فيه مع اتفاقهم ان ابتداء الوجود بالفاعل
فعندنا انه يستمر ويبقى لا بالفاعل ولا بعلة وقال بعضهم اعيان الجواهر
تتبدل حالا بعد حال لولا ذلك لعدمت وتجددها بالفاعل وقال النظام
لا تبدل للاعيان ولكن تجدد لها صفة الوجود حالا بعد حال قال ابو محمد
اللباد فيما علق عنه يجوز ان يكون مذهبه ان العين واحدة والصفة
واحدة الا ان صفة الوجود لا تدوم الا بالفاعل كما لا تحصل الا بالفاعل
وقال ابو القسم صفة البقاء تجدد لمعنى يتجدد وهو البقاء قال القاضي والنظام
اسلم طريقة منه لانه علق الوجود في الاول والثاني بالفاعل وابو القسم
علق في الاول بالفاعل وفي الثاني بالمعنى والذي يجب بيانه هاهنا
ان عين الجواهر لا تتبدل والثاني ان صفة الوجود لا تتجدد خلاف النظام
فاما مسئلة ان البقاء معنى فيأتي من بعد فالدليل على ان هذه الاعيان
لا تتبدل وانما هي التي كانت موجودة وجوه منها انه ثبت في عقل كل
عاقل حسن ذم من فعل القبيح ولو كانت الاعيان تتبدل لما حسن لان على هذا
القول من يذمه غير من فعل القبيح ولو ذممناه لذممناه لفعل غيره وهذا
لا يجوز وفي حسن ذمه دليل انه الذي فعل القبيح وذلك يدل على بقائه
ومنها انا نعلم ضرورة ان الذي شاهدناه اليوم من دورنا واموالنا
ومن الصور والحيوانات هو الذي كنا شاهدناه فمتعلق هذا العلم لا يخلو اما
ان يكون عينه او شكله وخطيطه فان كان متعلق هذا العلم العين والعين
قد تتبدل عنده فوجب ان يؤثر ذلك في هذا العلم وان كان متعلقه الصفات
والشكل فعنده تبدل الصفة يؤثر في هذا العلم وان كان متعلقه الصفات

والشكل فعنده تبدل الصفة يؤثر في هذا العلم فتبديل العين
اولى لانها الاصل واذا كان متعلق العلم العين دل ان العين باقية على حالها
والدليل على ان صفة الوجود لا تتجدد لهذه الاعيان حالا بعد حال
وجوه منها انه لو كان كذلك لصح ان يوجدها في غير المحاذاة التي
كانت فيها اذ ليس هاهنا امر يوجب ان يوجده في تلك المحاذاة ولو صح
ذلك لجاز ان يوجد في الاول بالصين وفي الثاني بالمغرب حتى لو اخبرنا
به لكذبنا مخبر صدق قاله وهذا باطل ومنها ان القادر انما يقدر
على المعدوم دون الموجود وعند النظام لا يعدم الله تعالى هذه الاجسام
حتى يصح ان يوجدها فوجب ان لا يكون ايجاده وهو موجود مقدورا فلم
يصح القول بانه يوجدها حالا بعد حال ومنها انا عرفنا بقاء التاليف
ولذلك يبعد تفكيكها ولا وجه يقتضي بقاء التاليف الا ويوجب بقاء الاعيان
اذ لا وجه يوجب تجدد الوجود للاعيان الا ويوجب تجدد الوجود للتاليف
واحتج بان وجود هذه الاعيان ابتداء بالفاعل حتى لولا ايجاده لما وجدت فوجب
ان يكون هذا حكمها في الثاني والثالث يوضحه ان الصفة اذا صدرت
عن علة استوى الاول والثاني كذلك اذا صدرت عن الفاعل والجواب
انه في الاول يتجدد له الوجود مع جواز ان لا يتجدد ويبقى معدوما فلم يكن
بد من امر وبطلت سائر الامور الا الفاعل فعلقناه به ولم يتجدد هاهنا
امر حتى يحتاج الى طلب امر لاجله يتجدد فلم يحتج الى طلب التعليل على ان
استمرار وجود التاليف لا يحتاج الى الفاعل بدليل انه يبقى مع عجز
المؤلف وموته فكذلك حكم الجوهر خلاف الابتداء واحتج بانه
بقي الجسم مع جواز ان لا يبقى فلا بد من امر والجواب ليس للباقي بكونه باقيا

صفة زائدة على الوجود على ما بيّنه في مسألة البقاء على أن هذا لا
يعلل كما لا يعلل بقاء المعدوم معدومًا لأنا بأي شيء عللناه كان
فاسدًا يبطل أنه وإن عللناه بأنه صار باقيًا أولى لأنه لم يوجد ضده
ولا ما يجري مجرى الضد والمعدوم لم يوجد لأن الفاعل لم يوجده فأمّا
كونه كائنًا بمعنى فلأنه يصدر عن معنى يتجدد بتجدد المعاني ألا ترى أن المحل
يزداد سوادًا بزيادة السواد فيه كذلك هذا مسألة الجوهر
يبقى لا لمعنى عند مشايخنا البصريين وهو قول أبي الحسين الخياط
وأبي حفص القرميسيني من البغداديين إلا أنهما قالا لأن الجوهر يعدم بإعدامه
والقدرة تتعلق بالإعدام وعندنا يعدم بضد هو الفناء وقال أبو القاسم
وجماعة الباقي يبقى لمعنى هو البقاء وإذا لم يخلق ذلك المعنى يعدم والذي
يمكن الخلاف فيه فصلان أحدهما أن يقال للباقي بكونه باقيًا صفة زائدة
على وجوده في وقتين ولذا الصفة تجب لمعنى والثاني أن يقال لا صفة
زائدة على وجوده في وقتين غير أن وجوده في وقتين لعلة ومتى بطل الوجهان
صح ما قلنا قال أبو محمد اللباد ومن شيوخنا البغداديين من يقول بهذا القول
ومنهم من يقول بالقول الأول فالدليل على أنه ليس له بكونه باقيًا صفة زائدة
على وجوده في وقتين أن كل من علم استمرار وجوده علم كونه باقيًا ومن علم كونه
باقيًا علم استمرار وجوده ولو كانا صفتين لما كان لا يمتنع أن يعلم على
بعض الوجوه كونه باقيًا ولا يعلم استمرار وجوده أو يعلم استمرار وجوده
ولا يعلم كونه باقيًا لأن هذا واجب في كل صفتين أن يصح أن يعلم أحدهما
دون الآخر على بعض الوجوه فلما استحال ذلك في كل موصوف ثبت أن المراد

بأنه باقي استمرار وجوده وأن وجوده غير متجدد في وقت فإذا ثبت هذا
فهذا إلى أن يكون مفيدًا لمعنى الصفة أولى من أن يكون مفيدًا لكونه على صفة ولا
يلزم الجوهر لأنا متى علمنا وجوده علمنا تحيزه لأنا نعلم موجودًا غير
متحيز كالأعراض وإنما وجب ذلك في الجوهر لأن عند الإدراك
يجب العلم بوجوده وبأخص أوصافه ومنها أنه لو كان له بكونه باقيًا
صفة زائدة على تعاقب تلك الصفة لأن ذلك واجب في الصفات المتعلقة
أن بعضها إذا أفاد صفة زائدة على الوجود فضادّه كمثل في علمنا بأن
كونه فانيًا لا يفيد صفة زائدة ومعناه أنه يعدم بعد الوجود وكذلك
كونه باقيًا معناه كونه موجودًا بعد الوجود ومنها أن كونه
باقيًا لو أفاد صفة زائدة لوجب كونها متجددة وكل صفة متجددة
للجوهر بعد وجوده كان يجوز أن لا يتجدد على بعض الوجوه مع وجوده ككونه متحركًا
ساكنًا وما شاكلها فإذا ثبت وصف كونه باقيًا في الثاني
ويستحيل أن لا يكون كذلك علمنا أن المستفاد به أن الوجود المتقدم
الذي إذا لم يعقبه عدم وجب أن يستمر ومنها أنه لا يصح إثبات صفة لا
طريق إليها لأنه يؤدي إلى الجهالات ثم الصفة إما أن يكون مدركة
كالسواد ويعلم بالإدراك أو يوجب حكمًا فيستدل بحكمها عليها
والحكم المعقول هاهنا ليس هو إلا استمرار الوجود فلم يمكن أن يرجع
إلى حكم يستدل به عليها فلا يجوز إثباتها ومنها أنه إذا أمكن أن يجعل البقاء
استمرار الوجود لا يصح أن يجعل صفة زائدة لأنه يؤدي إلى الجهالات
ومنها أنه لو كان صفة زائدة على الوجود لم يخل إما أن يقتضيها الذات
أو الفاعل أو المعنى وبطل الأول لجواز خروجه عنها وبطل الثاني لأن
ما يتعلق بالفاعل الوجود وتوابعه ولأنه كان يجب أن يصح أن يستمر وجوده

وجوده لكونه باقيًا صفة زائدة على صح

ولا يجعل له لذلك الصفة فلا يكون باقيا وهذا فاسد ولا يجوز ان يكون
لمعنى لانه لو كان كذلك لوجب ان يصح ان يوجد في الجسم في الحال
الاول فيكون باقيا وهذا فاسد والدليل على ان استمرار الوجود
لا يكون لعلة وجوه منها ان العلل انما تثبت باقتضا الصفات لها
اذ لم يكن مدركة كما تثبت العلم بكونه عالما او القدرة بكونه قادرا
او الكون بكونه كاينا فاذا لم يكن للباقي صفة زايدة على وجوده لا يصح اثبات
العلة ولا يقال ان قولنا باق غير قولنا موجود لان هذا يوصل
الى اثبات المعاني بالعبارات فلا يجوز ومنها انه لو كان فيه معنى
ولا يوجب له صفة زايدة على الوجود لكان كونه باقيا ليس من حلول
المعنى فيه وما هذا حاله لا يجوز على القديم سبحانه لاستحالة الحلول
فيه وهذا كما نقول في السواد ان الجوهر اسود بمعنى حلول السواد
فيه ومنها ان كل صفة كان ابتدا استحقاقها لمعنى كان استمرار
استحقاقها لذلك المعنى كصفات العلل والمقتضاه عن صفة الذات
وهو التحيز والوجود لما كان في الابتدا بالفاعل وجب ان لا يكون
استمراره لعلة ومنها انه لو كان الباقي يبقى ببقا هو معنى غير
الوجود كان بمنزلة اللون والطعم وساير الاعراض المحتاجة الى المحل
فكان يصح وجوده في كل حال لان المحل محتمل له فكان يجب ان يصح
وجود ذلك المعنى فيه في اول حال وجوده فيكون باقيا ولا يوجده في الثاني
فلا يكون باقيا وهذا فاسد فان قيل ولم قلتم انه لو كان معنى
لصح ان يحله في اول حال وجوده قلنا لوجهين احدهما ان المصحح هو التحيز
وهو حاصل والثاني ان هذا العرض بمنزلة اللون في انه لا يوجب للمحل
حكما فلا مانع من ذلك وليس كالعلم والقدرة لان المحل لا يحتمل لاستحالة

ان يكون الجز الواحد عالما والجز الواحد باقيا كما يبقى الاخر
فاما الكون فعندنا ناخر وجوده وانما تعتبر الاسما فلا يسمى حركة
ولا سكونا والاعتبار بالمعاني ولا يقال في الجسم في اول حال حدوثه معنى
يضاد البقا وهو الطرو لانا نبين من بعد ان الطرو ليس بمعنى على انه لو كان
معنا فان من حق الضدين ان يصح فيما طريقه البدل فكان يصح حصول الطرو
في الثاني والبقا في الاول فيلزمه من الفساد وجها زايدا على ما كان يلزمه
ان لم يثبت الطرو معنى واحتج من اثبت البقا معنا بان الجوهر حال
ما بعد ان لم يكن باقيا وذاته في كلا الحالين موجودة فوجب
ان يكون باقيا لمعنى لا لما سوى الوجود سواء ذلك والجواب
انا بينا انه ليس له بكونه باقيا صفة زايدة على وجوده فلم يحتج الا العبارة
وبالعبارات لا يصح اثبات المعاني على انه لو كان له صفة ايضا لكونه باقيا
لما وجب ان يكون الصفة لعلة لاجل ان الصفة حدثت في حال حدوثها
واذا وجبت استغنت عن موجب واحتج بانه في الثاني يجوز ان يستمر وجوده
ويجوز ان يعدم فلما استمر وجوده لا بد من امر مخصص خصصه باحد الصفتين
وذلك المخصص هو وجود معنى والجواب ان هذا دعوى لم قلت انه
كونه استمرار وجوده ثبت عندنا في استمرار وجوده الا ان يحصل ضدا
وما يجري مجرى الضد ولهذا نقول انه صار بالوجود اولى لان الموجود
حصل وصح استمراره ولم يوجد ما ينافيه فكان بالوجود اولى وبعد
فان استمرار الصفة يفتقر الى الصفة لا غير فاذا لم يفتقر في الابتدا الى
معنى كذلك في الثاني ويقال لهم ولم قلتم ان العدم يجوز عليه مع قولكم
انه لا ضد للجوهر ولن يجدوا مخصصا الا ان يقولوا انتفا البقا اذ لم يوجد
فهي وهم بعد في اثبات البقا ويقال لهم اليس الجوهر يحصل في الابتدا ويجوز

ان يستمر ويجوز ان لا يستمر بان يعدم ثم يستمر من غير معنى كذلك
الوجود واحتج بان الجوهر في ابتدائه يجوز ان لا يحتاج الى معنى
وان كان في حال بقائه يحتاج كما قلتم الاعتماد في اول وجوده لا يحتاج
الى الرطوبة وفي استمراره يحتاج الى الرطوبة وقلنا لا وجه يوجب حاجته
في حال الا ويوجب في سائر الاحوال ولما لم يحتج في الاول الى معنى كذلك
في الثاني فاما الاعتماد فلا نقول انه في وجوده يحتاج الى الرطوبة ولكن
الاعتماد من حقه ان يعدم في الثاني فاذا وجدت الرطوبة منعت الاعتماد من
العدم ولو كان بين الوجود والعدم واسطة لكان منعه عن العدم لا يوجب
وجوده ولكن لا واسطة فاذا امتنع العدم وجب الوجود فاما في مسالتنا
عدم الجوهر لا يحتاج اليه في الثاني فلو احتيج اليه لاحتيج لاجل الوجود وان
احتاج الوجود الى معنى لاحتاج في الابتداء كالصفات العلل وجواب اخر
ان الجوهر لو احتاج الى معنى استمر وجوده وذلك المعنى لا يحله الا وهو مستمر
الوجود لانه لا يحله في الابتداء ولا استمر وجوده الا لذلك المعنى فيحتاج كل
واحد منهما الى الاخر وذلك فاسد فاما الاعتماد فيصح وجوده من
غير رطوبة فيكون مضمنه والرطوبة تكون مضمنة بالاعتماد ولهذا
لو حدثت الرطوبة لا بد من ان يحدث معها الاعتماد مسالة
الجوهر في حال حدوثه لا يكون طارئا لعلة وذكر الاحدب
انه يكون طارئا بالمعنى وهو الطرو ونسبه الى الجسم وانكر ذلك جماعة
اصحابه وانه ابتضعف اليه اقوالا لا يسعه لنا انه لو كان طارئا بالمعنى يضاد
البقا من حيث كل ضد من ان يصح وجود كل واحد منهما بدلا عن الاخر

والمحل على صفة واحدة فوجب ان يصح وجود الطرو في الحالة الثانية
ووجود البقا في الحالة الاولى كالالوان وهذا فاسد ويدل عليه انه ليس
له بكونه طارئا صفة زائدة على الوجود وان كان الوجود بالفاعل
ولا يجوز ان يكون لعلة ويدل عليه ان وجوده لا يخلو اما ان يكون بالفاعل
او لعلة ولا يجوز ان يكون لعلة لان العلل توجب الصفات دون الذوات
ولا يقال انه يحصل بالفاعل وبالطرو لان الوجود صفة واحدة فلا يوجبها
معنيان ضدان كسائر الصفات وجه اخر ويقال له اذا كان
عندك الوجود صفة واحدة يوجد ويستمر فاذا كان في الاول المعنى
وفي الثاني لضد ذلك المعنى فيؤدي الى ان يكون ضدان يوجبان صفة واحدة
وهذا محال كما يستحيل كونه عالما ان يكون الموجب لها الجهل والعلم
وجه اخر ولان الطرو يحتاج الى وجود الجسم ليحل فيه والجسم
يحتاج اليه في وجوده فيكون كل واحد منهما محتاجا الى صاحبه
والى نفسه وهذا فاسد ويدل عليه ان الطرو طارئ فوجب
ان يكون طارئا بالعلة فيؤدي الى ما لا يتناهى احتج بان
الجسم يطرا مع جواز ان لا يطرا فلا بد من علة وهو الطرو وقلنا باطل
بنفس الطرو فانه يطرا مع جواز ان لا يطرا ومع ذلك يطرا لا لعلة
على انه يبطل بالوجود اولى لان الفاعل احدثه مسالة
اتفق اصحابنا ان كون الجوهر كائنا في جهات مختلفة يتضاد غير ابي يعقوب
البصري فان عنده لا يتضاد لانه لا يجوز كونه في مكانين ولا معنى للتضاد
كما لا يمكنه ان يكون عالما جاهلا او اسود ابيض ولان موجبهما يتضاد وهو
الكون فوجب ان يتضاد موجبهما لاستحالة ان يكون الموجب متضادا
والحكم الصادر عنهما لا يكون كذلك وسنبين الخلاف في باب
الاكوان في ذلك والدلالة عليه واحتج ان الجوهر

كونه في هذا المكان لكونه في ذلك المكان ولذلك قد يلتبس وهو
بمنزلة سوادين في محلين الجواب لم قلتم انهما كسوادين
في مكانين في هذا الخلاف وقوله انه يلتبس اذا علم كونه في هذا
المكان ثم انتقل فمتى علم اختلاف احواله فهذا الاختلاف لا
يدل ان يتضاد لان ضدا واحدا ينفيهما وانما يلتبس في بعض الاحوال
للبس مسئلة ليس المعدوم بكونه معدوما حال لنا ان كل ما ليس
يتضادان بصفة فالعقل يجوز ان يكون بينهما ضد ثالث ويتوقف العقل
في تجويزه الا النفي والاثبات فانه يقطع ان لا ثالث بين النفي والاثبات
ولو كان النفي حالا لجاز ان يتوقف العقل ولا يقطع على ان لا ثالث يضاده
واحتج بان المعدوم يفارق الموجود. وتلك المفارقة تقتضي ان يكون
على صفة لاجلها يفارق كما نقول في سائر الصفات والجواب
انه انما يفارقه لعدم احكام الوجود لا لكونه على صفة وحال
مسئلة قال اصحابنا الجواهر كلها جنس واحد وهي متماثلة
عندنا وقال شيخنا ابو القاسم وجماعة فيها مختلفة لنا ان احد
الجواهر يلتبس على المدرك بالاخر مع علمه بتغايرهما والالتباس
على هذا الحد لا يكون الا لاجل ان احدهما كانه الاخر فيما بينا ولان الادراك
والادراك يتعلق بالشيء على اخص اوصافه وذلك يوجب التماثل
كالسوادين والبياضين وهذه الدلالة تبنى على تلك اشيا احدها
ان الجواهر اشتركت في صفة الاشتراك فيما يقتضي الالتباس
والثاني ان تلك الصفة مدركة والثالث ان الادراك لا يتعلق
الا بصفة الذات اما الاول فقد ثبت ان الالتباس لابد من
وجه لاجله يلتبس والذي يؤثر في الالتباس الحلول والمجاورة والاشتراك

عند الملك [illegible] ابو عبد الله البصري [illegible]

في الصفة فالمجاورة نحو ان خلط اللبن بالماء دخنا صار اعسر كالتباس
حبات اللحية بالشعر والحلول نحو ان يلتبس اللون بالجوهر لانه اذا
جاز الالتباس بالمجاورة فبالحلول اولى ولهذا التبس على النظام
ان السواد غير الجوهر واما الاشتراك في الصفة كالسواد والسواد
يلتبس احدهما بالاخر لاشتراكهما في الصفة التي بينا ولهذا الادراك اذا
ثبت هذا وثبت انه يعلم تغايرهما وافتراقهما لم يبق التباسهما الا الاشتراك
في الصفة واما الفصل الثاني ان تلك الصفة مدركة لو لم
تكن مدركة لما وقع اللبس لان اللبس انما يقع متى كانت مدركة كالسواد
والسواد ولان من ادرك الجوهر يعلم احواله اخص بها كونه متحيزا وموجودا
وكائنا ولا يجوز ان يتعلق الادراك بوجوده لان الوجود يشيع فيما يدرك وما لا
يدرك ولانه كان يجب ان لا يقع الفصل بين المختلفين لان ادراكهما على
السوا عنده فان قيل هو يدرك وجوده ويدرك من وجه اخر
به يختلفان قلنا فوجب ان يفصل بينهما من حيث تلك الصفة ولا يتعلق
من حيث الوجود وهذا محال ولا يجوز ان يتعلق بكونه كائنا لانه لو كان كذلك
لوجب ان يفصل بين كونه كائنا في جهة وبين كونه كائنا في اقرب المحاذات
وحيث لا يفرق بين الحالين علمنا انه لا يدرك كونه كائنا فاما الفصل
الثالث فالدليل على ان الادراك يتناول الصفة المقتضاة عن صفة
الذات انه لا يخلو اما ان يتناول صفة الذات او ما قلناه او صفة المعنى
او ما يحصل بالفاعل وبطل الاول لانه يجري في الوجود والعدم ولا يدرك المعدوم
وبطل ان يكون متعلقا بصفات المعنى لانه يوجب ان يدرك كل صفة لمعنى
حتى يدرك كونه عالما قادرا كائنا ويوجب ان يكون مرة مدركا ومرة
غير مدرك وهذا فاسد وبطل ان يتعلق بما يحصل بالفاعل كالوجود والحدوث

لانه كان يجب ان يدرى كونه محدثا وبينا انه لا يتعلق بالوجود
فثبت ما قلناه فان قيل ان كان هذا الالتباس يدل على تماثلهما
فوجب ان يكون الفصل بين الجوهر الاسود والابيض حتى لا يلتبسان يدل
على اختلافهما قلنا هذا الفصل لا يرجع الى ذات الجوهر وانما يرجع
الى المعاني الحالة فيه كالسواد والبياض دليل اخر لابي هاشم وهو
ان كل واحد من الجواهر يسد مسد الاخر فيما يجب له او يستحيل عليه او يجوز
فيما يجب كونه متحيزا او يستحيل كونه حالا وما يجوز قبوله للاعراض وذلك يدل
على تماثلهما يوضحه انه لو كانا مختلفين لما كان طريق العلم الى اختلافهما
سوى اختلافهما في قبول الاعراض ولما اتفقا فيه علمنا انهما متماثلان فان
قيل ولم قلتم بانه لا طريق سوى ذلك قلنا لان الاختلاف بين الشيئين
انما يعلم باشيا منها الادراك كالسواد والبياض ومنها ان ينفيهما ضد واحد
ومنها ان يتعلقا بالغير يعلم اختلافهما باختلاف متعلقهما ومنها
ان يوجبا صفات مختلفة والجوهر لا ضد له ينفي بعضه دون بعض ولا يتعلق بالغير
ولا يوجب صفة ولا يعلم اختلافهما بالادراك فلم يبق سوى احتمال الاعراض
فان قيل الم قلتم ان جميعها متفق في ذلك قلنا لان المصحح هو
التحيز دليل اخر ان الجوهر انما يتميز عما ليس بجوهر بكونه جوهرا
او بتحيزه وذلك شيء في الجميع وما به خالف به يوافق وجب ان يكون الجميع
متماثلا حيث اشترك في كونه جوهرا او تحيزه واحتجوا بانا نعلم اختلاف
الاسود والابيض قلنا اختلافهما لاختلاف ما حل فيهما ولذلك لو حل فيه
سوادا او يقع ذلك واحتجوا بانا نعلم ان هاهنا جواهر
لا يحتمل بعض الاعراض كالعبرة والحيوة والجواب
ان الجوهر يحتملها ولكن هذه الاعراض يحتاج في وجودها الى شي سوى

محلها يوضحه ان هذا الجزء لو انتقل الى تضاعيف القلب لاحتمل جميع
ذلك واحتجوا بانا نعلم ان النار مخالفة للماء والتراب وان
الحنطة تخالف الحصى ونحو ذلك والجواب ما بينا ان هذا
الاختلاف لما حل فيه من الاعراض فاما في نفسها فالجميع سواء قالوا ان
السرجين والمسك متماثلان ويعد نحو ما والجواب لا نقول انهما
متماثلان من جميع الوجوه بل نقول بانهما متماثلان من حيث التحيز وهما مختلفان
حلول الاعراض ثم يقال البين الله تعالى قادر على نقل اجزاء السرجين
وسر السرجين الى المسك فلا بد من ما قلنا فاعجب من هذا من يكون ان يصير
السرجين مسكا والمسك سرجينا مسئلة المؤثر في
التماثل وله اختلاف صفة الذات والمقتضاه عنها وذكر ابو القسم
ان المثلين لابد ان يشتركا في كل صفة الا الزمان والمكان لنا ان
التماثل انما يقع بما يكون به اصلا للعلم بالتماثل فاذا كان كذلك لم يكن ان يقال
متماثلان لاشتراكهما في سائر الصفات لان تماثلهما يصح ان يعلم من غير
ان يعلم سائر صفاتهما ولان السواد لو لم يكن له صفة اخرى الا ما نرى عليه
من كونه سوادا لوجب ان يكون مثلا للسواد دل ان المؤثر ما ذكرنا قال القاضي
انما يريد بقولنا انه مثل له وانه يحسن واحد ان كل واحد يسد مسد
الاخر فيما يجب له او يجوز او يستحيل ولا يريد الاشتراك في سائر الصفات قطعا
لانهما قد يفترقان في صفات يرجع الى الفاعل وفيما يرجع الى المعاني وفيما
يرجع الى ذاته ويتعلق بشرط وقد دللنا على صحة هذه مسئلة
الكلام في الجسم والجوهر يقع هاهنا في فصول ثلثة اولها ان الجسم
مركب من جواهر والثاني في بيان اقل الجسم والثالث بيان الاسماء التي تقع على
المركبات فاما الاول فالمحكي عن ضرار ان الاجسام اعراض الفت

وصف وصار جسماً وحكى ابو القسم عن النظام ان اللون والطعم
والرائحة والصوت اجسام جمعت فتداخلت وحكى عن النجار مثل
قول ضرار وعندنا الاجسام الف من الجواهر ولا يجوز ان يكون من
الاعراض لانا قد عقلنا للجوهر صفة يختص بها ويبين بها من غيره
وهو كونه متحيزاً وقد بينا انه يختص به لما هو عليه في ذاته فوجب
ان لا يصح كون الجوهر عرضاً ولا العرض جوهراً ولانه ثبتت الاعراض
كالالوان والطعوم والحياة والموت يستحيل وجودها الا في محل لما في ذلك من
قلب جنسها واخراجها من ان تضاد ضدها فاذا ثبت ذلك لم يجز ان
يقال ان الاعراض توجد لا في محل مجتمعة فتصير جواهر ولو جاز ذلك
في الابتداء لجاز الان حدوث كل جنس منها لا في محل لان كل صفة
صحت على الاجناس في ابتداء حال حدوثها صح عليها في الثاني وقد علمنا
ان حلولها مجتمعة لا يوثر في ما يصح عليها من الاحكام ويستحيل ولانه
لو جاز في الاعراض ان تجتمع فتصير جواهر لجاز على الجواهر ان تفترق
فتصير اعراضا وهذا فاسد ولان اجتماعها حين اجتمعت وصارت
جسما لا يخلو اما ان تجتمع على طريق المجاورة او ان يحل بعضها في بعض
او بان تجتمع في محل واحد ولا رابع لها فان قال بالاول يوجب ان يختص
كل واحد منها بالتحيز وذلك يوجب تقدم كونها جواهر وانما عظمت
بالاجتماع فقط وان اجتمعت بان يحل بعضها في بعض يودي الى
ان يكون بعضها بانفراده له حيز حتى يصح الحلول فيه وفي هذا ابطال
قوله انه حصل متحيزاً بالاجتماع وان قال بالثالث فقد
علمنا ان هذه القضية تحصل في الاعراض ولا تصير جواهر ولان
الجوهر لو كان سواداً بمجموعه جوهراً لكان لنقيضه ضد ينفيه فاذا
طرا الساتر يودي الى وجوده وعدمه وهذا محال ولانه يكون موافقا

للشي مما قاله وهذا عالي الدليل على ان الجسم مولف من جواهر
انه يصعب تفكيكه فلو كان شيئاً واحداً لما انفك ولو كان اشياء
غير مولف لكان كالدقيق وسنبين الكلام فيه في باب التاليف احتج
بان الجسم لو كان من جواهر وهذه الاعراض غيره لجاز ان يخلو منه ومن
ضده فلما لم يجز خلوه منه علمنا انه هو وانه بالتاليف فيصير جسماً قلنا هذا
دعوى ولم قلت ذلك ثم هذا ينتقض على مذهبه لان الجسم اذا لم يكن
شي غيره فكيف يكون يقال لا يخلو منه وهو هو وقد بينا فساد ذلك فاما
الثاني فالجسم هو الطويل العريض العميق وقالت الكرامية هو القائم
بالنفس وقالت الاشعرية هو المولف وقد بينا من قبل ان الجسم اسم يقع على
ما يصح فيه التزايد في الجهات حتى يقال انه اجسم وكونه قائما بنفسه
ومولفا لا يتزايد وبينا الاستشهاد في ذلك بشعر العرب فلا معنى لاعادته
فاما الفصل الثالث فالجوهر اسم فيه لغة واصطلاح ففي
اللغة معناه اصل كل شي قالوا جوهر هذا الثوب كذا اي اصله
والمتكلمون ان الجواهر اصل في الاجسام والاعراض سموها
جواهر وهو اصطلاح فيه معنى اللغة فالجوهر اسم للجزء الذي
لا يتجزأ فاذا تركب جوهران فهو خط لان اهل اللغة سموا الذاهب
في جهة واحدة خطا فان تركب اربعة اجزا سموه سطحا لان اهل اللغة
سموا ما حصل فيه الطول والعرض دون العمق سطحا فاذا تركب ثمانية
اجزا فقد حصل الطول والعرض والعمق فسموه جسماً واختلف شيوخنا
في اقل الجسم فعند شيخينا ابي علي وابي هاشم مركب من ثمانية اجزا واقل
السطح اربعة واقل الخط جزوان وقال شيخنا ابو القسم اقل الجسم اربعة

اجزا وقال ابو الهذيل اقله ستة اجزا وقالت الاشعرية من كب من
جزوين وقالت الكرامية هو جزو واحد ولها اصل فيما بينا ان
الجسم هو الذي حصل له طول وعرض وعمق وهذا لا يتاتى الا في ثمانية اجزا
مسئلة للجوهر قدر من المساحة عند ابي هاشم خلافا لابي علي والخلاف
فيه يقع في المعنى وفي العبارة فاما الكلام في المعنى فانا نقول كل جزو
يختص بالتحيز والمختص بما معه يعظم متى ضم الى اشكاله وهذا هو الذي عناه ابو هاشم
بقوله له قدر من المساحة ولا شبهة ان ابا علي لا يخالفه في هذا واما الكلام
في العبارة فهل يوصف كل جزو بان له قدرا من المساحة ام لا عند ابي هاشم يوصف
وعند ابي علي لا يوصف وعلى هذا هل يوصف بان له حظا من الطول ام لا فاما
الدليل على ان الجوهر متحيز وان التحيز ... وجوه منها ما بينا ان تحيز الواحد
الجوهر لذاته وصفة الذات ترجع الى الاحاد لا الى الجمل ومنها لو حصل التحيز
بالتاليف والتاليف لا حله على لم يكن متحيزا فيؤدي الى حاجة كل واحد الى صاحبه
وذلك في الاستحالة كحاجته الى نفسه ومنها انه لو لم يتحيز احادها لما تحيز
جملتها كالاعراض قال ابو محمد اللباد هذا اسطل بالطول ليس لكل جز
قسط من الطول وبالتاليف يحصل طويلا وهذا لا يصح لان المراد بالعلم ان لهم
ما لا يتجزا الى ما لا يتجزا لا يوجب التحيز والطويل اسم لجملة مولفة فلا يقع على
الاحاد فاما الكلام في العبارة فوجه قول ابي هاشم ان ما اختص
الجوهر به من المساحة انما اختص بكونه متحيزا ولو لم يكن لكل جزو قسط
لم يكن للجميع ولانا لو قدرنا جزوين فيهما جزء من التاليف وقدرنا جزين فيهما عشرة
اجزا من التاليف لا يزداد مساحة هذا بزيادة تاليفه علمنا ان المساحة
لما هو عليه من التحيز وان المساحة يعلم بها مقدار الشي كالوزن ثم كل
جزء له قدر من الوزن كذلك المساحة

ووجه قول ابي علي ان المراد بالمساحة يعرف بالطول والعرض
والعمق وهذا لا يتاتى في الجزو ولا يتاتى الا وهناك تاليف ولانه لو جاز
ان يقال له قسط من المساحة لجاز ان يكون له قسط من الطول ولان
مساحته تزداد بزيادة تاليفه وتنقص بنقصانه تدل انه يرجع الى التاليف فاما
الطول فلا يستعمل في الجزو عند مشايخنا سوى الصالحي فانه قال الطول
راجع الى كل جزو وهذا لا يصح لان الطول اسم للذاهب في جهة وهذا لا يتاتى
الا في المولف خلاف المساحة مسئلة وليس للجوهر قدر من الثقل عند
ابي هاشم الثقل يرجع الى الاعتمادات لكنه لا يبطل ... ما لم يلزم وانما يلزم من خرط
وهو الرطوبة وان كان كلامه يختلف وعند ابي علي الثقل يرجع الى الاجزا والثقل
جز قسط من الثقل لانها اذا كانت مجتمعة لم تتبين واذا كانت مكسرة تبين وجه
قول ابي هاشم في ان الاعتماد اذا كان سفلا لا يرجع الى نفس الجوهر انه لو كان
كذلك لكان يجب في الزق اذا نفخ فيه حتى امتلا وبلغ الحد الذي يستحب
ان يحصل لوزن الثقل اكثر مما يحصل له متى جعل فيه
الدرهم ولا يرسب فيه الرطل
الكثير من الما وعرته لان المعلوم من حاله اذا امتلا من الريح ان ما فيه من الاجزا
اكثر من يسير الما وفي علمنا بانه لا يزيد حاله في الثقل على حاله اذا كان
فارغا دليل على ان الثقل معنى غير الجسم ولذلك اختلف احواله بوجه
انه لو جاز والحال ما قلناه ان لا يستحق الثقل معنى لجاز ذلك في سائر المعاني حتى
لا يثبت شي منها مع اختلاف المحل الاحوال ووجه اخر ولان الثقل
يختص بالثقيل بجهة وتقع بها المدافعة على الحد الذي تقع بالاعتمادات المجتلبة
في تلك الجهة ولا صفة لهذا المحل اخص من ذلك وكان يجب لو لم يكن من
جنسه ان يكون الجوهر من جنس الاعتمادات وذلك يوجب نفي الاعتماد
مع علمنا بثبوته ولانه لو كان الثقل يرجع الى نفس الجوهر لكان كذلك لا تر

يرجع الى ذاته كالتحيز وفي ذلك اثباته على صفتين مختلفين لذاته
وهذا فاسد ولان حال النار بالضد من حال الما لانه يجب ان يتحرك
صعدا كما يجب في الما ان يتحرك سفلا فلو كان الثقل يرجع الى نفس
الجوهر والخفة في النار ترجع الى نفس الجوهر لادى الى ان يكون لبعض
الجواهر من الحكم الراجع الى نفسه ما ليس لبعض مع كونها متماثلة وذلك
لا يصح وجه اخر ولان الهوى في زوبسنا الى السما ولا حد له فلا
ولو وجد فيه اعتماد بحد الثقل واحتج بانه لو كان معنى غير
الجوهر لجاز وجود معان كثيرة فيه حتى يكون الذرة بزنة جبل
والجواب ان الثقل هو الاعتماد اللازم وعند ابي هاشم لا يلزمه
قدر من الاعتماد الا بقدر من الرطوبة فمقدار الرطوبة يلزمه قدر من الاعتماد
الا بقدر من الرطوبة فمقدار الرطوبة يلزمه قدر من الاعتماد فلا يلزم
كما قال هذا قال ابو علي ان زيادة القدر يحتاج الى زيادة البنية فاما
القاضي فانه لا يشترط ذلك ونقول الشرط في لزوم الاعتماد ان يصادف حدوثه
حدوث الرطوبة فاذا صادف اجزا كثيرة جزأ من الرطوبة لزم قال
قوله في الذرة ليس فيه اكثر من انه خلاف العادة فنحن نقول يصح وان لم
يكن كما يقول ابو علي يجوز ان يكون في الجزء من الاعتمادات المختلفة ما
يولد من الاكوان مثل ما يولد الجبل ولكن يكون مخالفا للعادة
واحتج بان الثقل لو كان معنى لكان كما يجوز بقا قليله يجوز
بقا كثيره لان الجميع جنس واحد ولو صح ذلك لكان يصح ان يبقا ما يفعله
فيه من الاعتمادات حتى يصح ان يزيد في ثقل الثقيل وهذا فاسد والجواب
ان الاعتماد في لزومه يحتاج الى ان يصادف حدوثه حدوث الرطوبة

وهذا لا يوجد فيما يفعله من الاعتماد ولذلك لا يلزم واحتج بانه
يثبت فيما يبقا وما لا يبقى ان ذلك يرجع الى نفسه لا الى مقارنة غيره
له فلو كان الثقل معنى يبقى لبقي ما كان من جنسه فلما لم يبق ما يفعله
من الاعتماد علمنا انه ليس بمعنى والجواب ان ما قاله غير مسلم
بل ذلك موقوف على الدليل واحتج بان ما وجد ويصح عليه البقا
ولا مانع يجب وجوده في الثاني والجواب ان ما قاله غير مسلم بل نقسم
ذلك الى ضربين منهما ما يصح وجوده في الثاني من دون مقارنة غيره ومنهما ما يصح
وجوده في الثاني لاجل ما يقارنه فالاول يجب وجوده في الثاني اذا لم يكن
هناك مانع والثاني لا يجب وجوده الا ان يقارنه ذلك المعنى على انا نقول في الاعتماد
انه يجب وجوده في الثاني الا لمانع وجعل انتفا حدوثه والرطوبة معه مانعا
من بقائه واحتج بانه لو كان معنى لجاز بقا الحجر والحديد على ما هو
وهو غير ثقيل والجواب ان الحديد اسم لجسم يختص بصلابة واعتماد
فان اردت بقا الاسم مع زوال المعنى فهذا محال كما لا يقال مع انتفا اللون ملون
وان قال يجب ان يجوز ان يبقا هذا الجسم غير ثقيل يجب تجويز مثله مسلم
في ادراك الجوهر بحاستين قال شيخانا ومن تبعهما ان الجوهر يدرك بحاستين
بالبصر يدرك حجمه ويحس موضع الحجوم وعن النظام انه يدرك بالحواس
الخمس وحكى ابو القسم عن بعضهم انه لا يدرك بشي من الحواس وانما يدرك اعراضه
وهو قول النجار وعن قوم انه يدرك باربع حواس ولا يدرك بالسمع دليلنا
في انه يدرك بالعين ان الواحد منا يفصل بين الطويل والقصير والعظيم
والصغير على طريقة واحدة عند الروية من غير مانع والوجه الذي
يفصل به ما يرجع الى ذاته فوجب كونه مدركا كما انا نفصل بين
السواد والبياض على طريقة واحدة عند الروية من غير مانع والوجه

الذي يرجع الى ذاته كان مدركا ولا يلزم الحركه والسكون لانا قد لا نفصل
بينهما مع زوال المانع ولذلك لا نفصل بين الحركات المختلفة كما نفصل بين الالوان
المختلفة ولا يلزم الاعتماد لان عند ابي هاشم يدرك وعند القاضي لا يدرك لانه قد
لا نفصل بينه وبين غيره مع ارتفاع الموانع مع مماسته محله ولا يلزم الرطوبه
واليبوسه لان عند ابي علي يدركان وعندنا لا يدركان ولانه قد لا نفصل بين
ارتفاع الموانع على ملمسه في بابه ولهذه الطريقه نعلم انه يدرك بحاسه اللمس لانه
يفصل بين الصغير والكبير والعظيم والشي كما يفصل بين الحار والبارد دون انه
يدرك بمحل الحيوه فاما الادراك بالسمع والشم والذوق فانما يدرك به كما
يدرك بسائر محل الحيوه ولذلك قد يدركه وان كان في ساده يمنع من الشم والذوق
والسماع فاما على الوجه الذي يسمع الصوت ويدرك الرايحه والطعم فلا يدرك
ويبطل بهذه الجمله قول من يقول انه لا يدرك شي من الحواس فاما البطلان
ان يدرك بما يدرك به سائر الحواس ما ذكرنا فصحيح وان كان اللفظ
غير مستعمل وان اراد ان المشموم والمذوق والمسموع اجسام فتبين
من بعد فساد قوله مسله والجزء المنفرد يرى عند ابي علي والمحكي
عن ابي الهذيل انه لا يكون مرئيا وذكر ابو هاشم انه لا يدرك بالحاسه
وهو منفرد والكلام يقع في موضعين ان الجزء المنفرد يصح عليه الروية
والثاني ان الواحد منا يراه بالحاسه ام لا فاما الاول فلانه يرى
اذا انضم اليه غيره وبالانضمام لا يخرج من ان يكون هو المراي لان كون الشي
مرئيا يرجع الى ذاته لا الى الجمله ولانه لا يخلو اما ان يكون مرئيا في نفسه
فيراه القديم سبحانه او لا يراه فلا يكون مرئيا فانضمام غيره اليه لا يجعله

مرئيا واما المسله الثانيه فالذي ذكره ابو علي انه يصح
ان يراه الواحد منا اذا قوي شعاع بصره وهو الذي مر في كلام ابي هاشم
واختاره القاضي وحكي الشيخ المرشد عن ابي هاشم انه لا يرى بالحاسه
واحتج بانه اذا انفرد ولا ينفصل من الشعاع الذي هو آله في الروية فلم يصح
ان يراه وان كان مرئيا واحتج ابو علي بانه اذا قوي الشعاع صار
بمنزله الدقيق اللطيف وان كان قد لا ينفصل من الشعاع وكان المراي
لا يقف رويته على راي دون راي فاذا جاز ان يراه الله تعالى جاز ان يراه
ولان عند التاليف يعلو الذرية كل جزء فكذلك اذا افترق ولا يقال انه يصير
كبعض الشعاع لانه يصح ان يقال مثل ذلك في جزوين وفيما احتزاوان
النبي عليه السلام كان يرى الملك دون غيره والمعاين يرى الملك لقوه شعاعه
كذلك هذا وقول ابي الهذيل محمول على ما قاله ابو هاشم لا يستحاله ان يكون
الجزء اليسير مرئيا في نفسه مسئله الانقسام ينتهي الى جزء
لا يتجزى خلافا للنظام وجماعه من الفلاسفه وذكر ابو رشيد ان من مذهب
صاحب الملك نفي اثبات الجزء وكذلك مذهب صاحب كتاب السماء والعالم
والدليل على صحه ما ذهبنا اليه وجوه منها انه يثبت في الجواهر
المولفه اما كذلك وهو التاليف وثبت ان ارتفاعه بما يجري مجرى
الضد يصح وان التاليف اذا ارتفع عنه استحال عليه التجزي والانقسام فقد صار
حينئذ اعيانا لا يتجزى فان قيل لم قلتم ان في هذه الاجسام
تاليفا قلنا اخر لا يحتاج في هذا الموضع الى اثبات التاليف لان الاجزا
قد صح انما يجمعه بالمجاوره والاكوان فيصح الكلام وان كان متى
اثبتنا التاليف كان اوضح وبعد فانا نبين في باب التاليف ان ها هنا
معنى يحل محلين وهو التاليف وبه يتم الكلام فان قيل ومن انه

ولنا

بصح ابطال التاليف والاجتماع والمجاورة لانه ثبت حدوثها اجمع وثبت
ان القادر على جمع الشي قادر على تفريقه لان القادر منا اذا صح ذلك فيه فبان
يصح في القادر لذاته اولى ولان هذه الاجناس التي تضاد التاليف يقدر عليها
الواحد منا كالافتراق ولان يقدر عليها العدم اولى فاذا ثبت ذلك وكما
يصح ان يحدث التاليف يصح ان يحدث التفريق فيرفع التاليف فيبقى اعيانا لا يتجزا
فان قيل ولم قلتم انه يصح ارتفاع التاليف كله عن الجوهر وهلا قلتم
ان وجوده مضمن بوجوده ثم من ان يفانيه ارتفاع اجمعها وهي غير متناهية عندنا
قلنا الجوهر انما يصير وجوده مضمنا بوجود غيره بان يحله على صفة واحده في
له في حال الوجود ولا يصح كونه عليها الا لاجل ذلك الغير كما نقول في الاكوان انه لا
يصح وجود الجوهر الا كونه كائنا بالمعنى فكان وجوده مضمنا بوجود ذلك المعنى
فاذا لم يصح اثبات حكم فيها لاجله كان مضمنا بوجود التاليف لانه ليس للجوهر
صفة لا يحصل الا بالتاليف كما قلنا في الكون فوجب ان لا يصح ما سال عنه
فاما ما سال عنه ثانيا فلا يصح لوجوه احدها ان اثبات ما لا نهاية
له محال لان ما حصره الوجود يكون متناهيا وبعد فلو ثبت ذلك لكان
من احدثه يصح ان يرفعه لانه اذا جاز احداث ما لا نهاية له جاز احداث
ما لا نهاية له ما لا يتناهى من اضداده هذا ولو وجب ان لا يرتفع الموجود
الا بما يقابله في العدد من اضداده فكيف والحال بخلافه لان الجسم الساكن
يتحرك كثيرا من جهة القوي يبطل سكونه بحركة يسيرة لان
من حق الاجزاء الكثيرة في المحل ان تنتفي بالجزء الواحد من حيث
لا تختص في منافاتها البعض دون بعض فان قيل فلم يجب اذا صح
رفع التاليف عن الاجسام ان تبقى اعيانا لا تتجزا قلنا لان التحري في

الخصمه هو احداث التفريق الذي يبطل التاليف بين ذلك ان ما استحال
فيه ان يكون مولفا استحال عليه التفريق كالاعراض وما صح فيه
التاليف صح التفريق والتجزئة كالاجسام فاذن ثبت ما قلناه فان
قيل وهل الخلاف الا في هذا الفصل لانا نقول فيما لا تاليف فيه انه يحتمل
القسمة والتجزئة ونفيه ان يكون الشي واحدا الا يتصور بالتفريق اعدادا كثيرة
قلنا ما ساناه من الدليل يأتي على بطلان هذا ولا يصح ان يعدل بالاقاويل طعنا
على الادلة وقد صح انه لا شي يشار اليه من الجواهر الا ويفترق الحال بين ان يفرق
ثم يجمع في الابتداء وبينها في صحة تفريقها ثانيا واذا فرق ثانيا فتبقى تفريقها
ابطال كل بالتاليف فيها لان الصورة واحدة وهذا كما نقول ان الجسم
اذا كان في جهة لا بد ان يكون كذلك اذا زاد اليه دليل اخر كان
الجسم لو كان يجزا الا الوجه اذ اصوب بانعلا وذره لم تر عليها وجب
ان لا يصح ان يقطع بعضه لانه لا قدرة منها على قولهم الا وله نصف ولنصفه
نصف ثم كذلك ابدا الى ما لا نهاية له وما لم يقطع النصف الاول لا يقطع
الى الثاني ثم كذلك ابدا فلا يحصل القطع البتة لا ابتداء ولا انتهاء
وهذا هو الذي اورده ابو الهذيل على النظام وقال لو كان الامر كما تقول
لكان لا يصح ان يقطع الذرة من اول النعل الى اخرها ومثله بان يقول
رجل لا ادخل دارا حتى ادخل دارا قبله فما دام هذا الشرط حاصلا لا يقع
الدخول البتة ثم تمثل بقول جرير اذا قطعن علما بدا علم وبعد ذلك
قال النظام بالطفرة فزعم ان هذا القطع ليس بمتصل بل يقطع
بعضا ويطفر بعضا فقال زدت في الفساد بما نقطعه وكيف تقطعه
ما لم يقطع نصفه ونصف نصفه ثم كذلك ابدا لان السر والحكم
في هذا استووا وما يطفر كيف يطفر لانه ما لم يطفر النصف لا يصح ان

يبطل قول الكل على ان شيوخنا قد بينوا فساد الطفرة على ما نبينه من بعد
ومثلوا ذلك بانه لو لطخت بلون بمداد على جسم فانه يكون متصلا وعلى ما
يقوله يجب ان يكون مقطوعا فان قيل انما يصح ان يقطع لان القطع
كالمقطوع في انه لا نهاية له والمشتركان يقطع ما لا يتناهى بافعال متناهية
وهذا لا يقوله ولسنا قد زدنا في الاحالة وهذا يؤكد الدلالة
ويوجب ان لا يحصل القطع من وجهين احدهما ان الامر يرجع الى ان اجزاء المقطوع
لا نهاية لها والثاني ان نفس القطع لا نهاية له واذا كنا اعتمدنا في الدليل
على حصول هذه الصفة في المقطوع مع فسادها وكيف يفسد الدلالة ما يجاب
بمثل هذه الصفة في امر سواه وذلك مثل ان يقول لو كان القديم جسما لكان محدثا
فيعارض بان يقول ذلك لا يصح لان ذلك يؤدي الى حدوث قديم اخر سواه
وقد دل شيخنا ابو علي على ذلك بانه قد ثبت حدوث الاجسام والمحدث
لا بد من تناهيه لفراغ الفاعل منه وذلك يبطل قوله انها تتجزأ ابدا
وقد دل ايضا بان القول بانها لا تتناهى يؤدي الى ان يكون الجبل مثل
الخردلة ولا يكون اعظم منها لان كل واحد لا يتناهى الى جزء لا
يتجزأ وقد علمنا ضرورة استحالة ذلك يوضحه انه يستحيل
ان يقال ما لا يتناهى اكثر مما لا يتناهى وقد دل ايضا بان هذا القول
يؤدي الى ان يصح ان يبسط القليل على الكثير حتى يصح ان يفرش خر
خردلة على السماوات والارض لان اجزاءها لا تتناهى وبين ان القول بذلك
يؤدي الى ان الاعراض لا تتناهى ويوجب مع علمنا ان لا يتناهى وان لا
يفعل احدنا شيئا الا بايجاد ما لا يتناهى وذلك يحيل احداث
الافعال منا فاذا صح بهذه الدلالات اثبات الجزء فكل نوع يورد
عليك مما يؤدي الى نفيه يجب ان يحل الجواب عنه وهم يتعلقون

بأشياء ويصورون اشياء اكثرها غير مسلم ونحن نشير الى بعض
ذلك بما يكون تنبيها على ما تركناه احتجوا بان الجزء
يلاقي ستة امثاله وبذلك يتألف الاجسام وهذه الجهات متغايرة
لاستحالة ان يقال جهة اليمين واليسار واحدة وجهة الفوق والتحت
واحدة وذلك يوجب تجزي الجزء والجواب انه يلاقي ستة
اجزاء لما هو عليه من التحيز ونصير هذه الاجزاء جهات له لا ان جهاته
ترجع اليه وان كان شيخنا ابو هاشم لا يمتنع ان يقال للجزء ست جهات بمعنى
انه يلاقي ستة امثاله واحتجوا بانا نصور خطا يلتئم اجزاء مؤلفة ووضع
جزوان على الطرفين فوق الجزوين ثم اراد القادر ان يلاقيا فيفعل فيهما
اعتمادا على السواء فيلتقيان على الجزء الوسطاني وذلك يوجب تجزي الجزء
والجواب ان ذلك يستحيل لما فيه من تجزي الجزء واجتماع جزوين
في مكان واحد وكان شيخنا ابو هاشم يجوز وضع جزء على موضع الاتصال من الجزوين
على ما بيناه والصحيح ما قدمناه لان ذلك يؤدي الى انقسام الجزء وذلك
فاسد ويؤدي الى كون المتلاقي من الكون كونين والى ضروب من الفساد
احتجوا بانا نتصور جسما منصوبا سقط قدر من الظل حركات من الشمس مخصوصة
البير نصف تلك الحركات سقط نصف ذلك الظل ثم كذلك ابدا وربما قالوا
لو نصبت خشبتان احدهما ذراع والاخرى نصف ذراع فهذا الذراع م
سقط من الظل ذراع على البير الثاني سقط نصف ذراع ثم كذلك ابدا حتى
يقول سقط آخرا ما الذي سقط الاكثر الاصغر لم يسو الا نصف جزء والجواب
عن الاول ان القدر الذي سقط يقتضي سقوط شيء من الظل من الحركات قدر
مخصوص ما يعقل منه لا يقتضي سقوط شيء من الظل البتة لما في ذلك من تجزي
الجزء وكذلك الجواب عن الثاني وعن جميع ما يعدونه حذوها

احتجوا بانا نتصور بيرا ماوه ذراع في وسطها خشبة فيها حبل
خمسون ذراعا في راسه دلو الى اسفل البير ومن الراس الى الخشبة
حبل في راسه حلقة والحلقة عند الخشبة في الحبل السفلاني
فاذا اخرج الدلو من قعر البير خرجت الحلقة من عند الخشبة فاذا
بلغ الحلقة راس البير بلغ الدلو ايضا فقطع الدلو مثلي ما يقطع الحلقة
فاذا قطع الدلو جزا لابد ان يقطع الحلقة نصف جزء والجواب ما ذكره
انه اذا بلغ الامر الى ذلك الجزء يستوي في القطع واحتج
النظام بانه لا شي الا والله تعالى قادر على ان يخلق اكثر منه فوجب
ان يكون كذلك في الصغر والجواب ان القادر انما يكون قادرا
على ما يصح ان يكون مقدورا فاما ما يستحيل كونه مقدورا استحيل وصف القادر
بانه قادر عليه واصغر من الجزء ليس بمقدور بخلاف الكبير وبعد
فان عنده الحركة الواحدة لا تتجزا فقد بلغت حدا يستحيل ان
يكون من جنسها اقل منه ولا يبلغ الحركات في العدد الى حد لا يجوز ان
يزاد عليه فبطل ما قال مسئلة ولا يجوز وضع الجزء على موضع
الاتصال من الجزوين عند المانع وقال ابو هاشم يجوز وجه القول الاول
انه ثبت ان الجزء لا يتجزا وفي جواز وضعه على موضع الاتصال تجزيه فوجب
ان لا يصح وذلك انا لو وضعنا كذلك لكان الباقي من كل جزء من السفلانيين
اقل من جزء ويكون العلياني بعضه على احدهما وبعضه على الاخر وهذا
لا يجوز لانه يودي الى تجزي الجزء من وجهين وجه قول ابي هاشم ان فرض
خطا مولفا من ثلثة اجزا ووضع على الطرفين منها جزوان واراد القادر ان
يتلاقيا فلا يخلو اما ان لا يصح او يصح فان قال لا يصح قلنا فما المانع والقادر

يقدر على الكون والتحريك ولانه لو لم يكن تحته الخط كان يجوز تلاقيهما
فيكون الخط تحته ليس بمانع فاذا لا مانع هاهنا معقول ولا يجوز ان يتعذر
الفعل على القادر لا لمانع او ما يجري مجرى المانع وان قال يصح فاذا تلاقيا
فالجزء الوسطاني يصير في موضع الاتصال من هذين الجزوين وكل واحد من
هذين يصير في موضع الاتصال من الثلثة والجواب ان هاهنا لا يصح
لمانع معقول وهو انهما لا يتحركان لان في تحركهما تجزي الجزء ولا يجوز
وضع جزء الا على جزء واستدل ابو احمد علان من اصحاب ابي هاشم
بان قال لو وضعنا اربعة اجزا طولا ثم رفعنا جزوين من الوسط ثم وضعنا
جزءا في سوا الفرجة التي بينهما يبقى في كل جانب من الخلل الاول جزو ونصف الوسطاني
في موضع الاتصال من الجزوين لو كانا حاصلين ولا فرق بين ان يحصل الوسطاني
هناك وتحته جزوان وهو في موضع الاتصال سيما اذ لا يكون بعد ان يكون
حصوله في تلك المحاذاة جايزا فان قال وهذا لا يوجب تجزي جزء كما لو كان
جزو بين جزوين والجواب من اصحابنا من قال لا يجوز ان يوضع في ذلك
الموضع لانه يودي الى ان يبقى بين كل جزوين اقل من جزو وهذا فاسد
وقال ابو رشيد في المسئلة نظر وقد اكثر والكلام فيها وفيما ذكرنا
تبينه وجه اخر لابي هاشم انه لو لم يكن هذان الجوهران حاصلين على
ما هما عليه لجاز وضع هذا الجوهر في المحاذاة التي لو حصلا على ما هما
عليه لكان على موضع الاتصال لانه لا جهة فارغة الا ويصح ان يحدث
فيها هذا التصرف فوجب ان يصح وان كان تحته لان تلك المحاذاة
في كلا الحالين فارغة مسئلة جهة الجوهر ترجع الى عرضه
عند ابي علي وابي القسم وهو اختيار القاضي وقال ابو هاشم ترجع اليه
والاقرب انه خلاف في عبارة لان ابا هاشم يريد بالجهة الحيز

وابو علي بن كذلك ستة امثاله وقد اتفقا في الموضعين لنا ان الجوهر المنفرد
انما نعلمه دليلا ولا نتصوره ادراكا لصغره فيستحيل ان يكون له جوانب
لان ذلك يوجب تركيبه فمعنى قولنا له جهات ان ستة امثاله يجوز ان يلقاه
فان قيل على هذا ايضا يجب تجزي الجزء لان الجهة التي يلاقي بها
الذي عن يمينه غير الجهة التي يلاقي بها عن يساره اذ لو كان كذلك لكان
يلزم حصول جوهرين في حيز واحد قلنا معنى قولنا جهة ان غيره يلاقيه
كقولنا طرف الشيء يرجع الى غيره وهو حاصل بين الجوهرين فلا تحصل في محاذاة
واحدة جوهران مسئلة لا يجوز ان ينقلب الجزء ويدار عند المشايخ
وقال ابو رشيد يجوز لنا ان القلب والادارة هو ان يظهر وجه ويستتر
وجه والجزء ليس له جهات فيستحيل عليه ان يدار وينقلب وحجة قول ابي رشيد
لو احدث صفيحة من اجزاء عرضه طويلة صح ان ينقلب او يدار فاذا كان
منفردا جاز قلنا لا يجوز اعتبار المؤلف بغير المؤلف لان المؤلف له
جهات وهو متجزي بخلاف الجزء مسئلة قال ويصح ان يلاقي الجزء
ستة امثاله وبذلك تأتلف الاجسام وقال عباد لا يأتلف الا بعد ان يحدث
الاجسام كتلة واحدة ويوهم انه اذا احصلت كتلة لا تكون مؤلفة والكلام
يقع في موضعين احدهما ان وجود الجزء المنفرد يصح والثاني انه يصح ان
ان يأتلف بملاقاته ستة امثاله اما الاول فحكى ابو القسم في المقالات
انه لا يجوز مثل قول عباد فالدليل على جوازه انه مقدور عليه فيصح وجوده
ولا يحتاج في وجوده الى جوهر اخر ولا الى معنى يتعلق بجوهر اخر فيصح
وجوده منفردا وانما قلنا لا يحتاج الى جوهر اخر لانه ليس بان يحتاج

يحتاج هذا الى ذاك اولى من ان يقال ذاك يحتاج الى هذا وهذا يوجب حاجة
كل واحد الى صاحبه ويوجب حاجته الى نفسه ولا يصح ان يحتاج الى معنى يحل
في جوهر لانه لا معنى يشار اليه يحتاج الجوهر في وجوده اليه الا الكون والكون يحله
ولان ما وجد في غيره لا اختصاص له بهذا الجوهر حتى يصح وجوده
واما المسئلة الثانية فالقائم ولا يصح القول بتركيب الاجزاء على
هذا الوجه الا والجوهر شبيه بالمربع ليصح ان يلقاه ستة امثاله اذ لو كان
شبيها بالمدور لكان يتخلل اقل من حيز وهذا لا يجوز والدليل على ان الجزء
سالفا انه ثبت ان الجوهر احد الاجزاء وثبت ان الاجسام مؤلفة والتأليف انما يصح على
هذا الوجه وسنبين من بعد ان التأليف معنى مسئلة الجوهر شبيه بالمربع
وليس بمربع عندنا وقال بعضهم شبيه بالمدور والكلام يقع في مواضع احدها
انه لا يجوز ان يكون مربعا والثاني لا يجوز ان يكون مدورا والثالث انه بالمربع اشبه
فالدليل على الفصل الاول ان المربع عبارة عن الذاهب في الجهات وذلك
يقتضي وجود التأليف فهو الدليل على الفصل الثاني انه لو لا انه شبيه بالمربع
وكان شبيها بالمدور او مدورا لكان اذا ضم اليه ستة امثاله تماس الاجزاء
فتلك اقل من حيز وهذا لا يجوز ولا يقال انه شبيه بالمثلث لان المثلث له احرف
ثلثة والجزء لا حرف له ولانه يجيء من مثلثين مربع فيؤدي الى ان يكون قدر المؤلف
قدر ما ليس بمؤلف لان الزاوية التي اجتمع فيها المثلثان مثل الزاوية التي
هي غير مؤلفة وهذا لا يجوز مسئلة الجزء المنفرد يجوز ان
تحله الاعراض وحكى ابو القسم عن معمر ومن تبعه انه لا يحله شيء من الاعراض
لنا ان الجوهر انما يحتمل الاعراض لكونه متحيزا دون سائر
اوصافه والجزء حامل للحيز فوجب ان يحتمل العرض ولان
الجزء الواحد لا بد ان يكون كذلك لمعنى على ما بينا في اثبات الاكوان

واحتج بانه لو صح حلول معنى لصح حلول سائر المعاني ولانه
لو كان المصحح كونه متحيزا لصح الجميع قلنا يصح الجميع الا ان في
الاعراض ما يحتاج في وجوده الى معنى سوى المحل فلا يوجد لفقد يرجع
الى العرض لا الى الجوهر مسئلة ثم اختلفوا فيما يصح حلوله في الجزء المنفرد
حكى ابو القسم عن ابي الهذيل والاسكافي ان الحيوة والقدرة يكونان محله وحكى ابو
رشيد عن ابي الهذيل ان اللون والطعم والرايحة لا تحله وذكر ابو هاشم
ان كل ما احتاج في وجوده الى بنية او الى عرض احتاج الى بنية لا يكون
ان يحله فاما الالام فيختلف كلامه فذكر في بعض الطبايع ما يدل
على انه يكون وجوده في الجزء وذكر في غيره انه لا يجوز وحكى عن ابي علي
قريبا من مذهب ابي هاشم قال القاضي الاعراض على ضربين احدهما لا يحتاج الى
محل كارادة القديم سبحانه وكراهيته والفنا والثاني يحتاج
الى محل ثم ينقسم ففيه ما لا يحتاج الا الى محله وفيه ما يحتاج الى امر سواه فاما
الاول ينقسم قسمين منها ما يحل محلا واحدا كالاكوان والالوان
والطعوم والارايح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاعتماد
ومنها ما يحل محلين كالتاليف فاما القسم الثاني الذي يحتاج الى امر
سوى محله فينقسم قسمين منها ما يحتاج الى بنية مخصوصة كالحياة ومنها
ما يحتاج الى حي ويختص بحي كالقدرة والعلم والظنون ثم بين ما يتعلق بالحي
ولكل واحد من هذه الاقسام موضع نذكره فيه ونشير ههنا
الى جملة فان قيل فلم قلتم في الاعراض ما لا يحتاج الا الى المحل قلنا
لان الذي يقتضي وجود الكون فيه تحيز الجوهر به وهو منفرد [illegible]
وهو مولف وهو كونه في جهة لان مصححه والموجب له التحيز
فلا يحتاج الا الى المحل فان قيل ولم قلتم ان منها ما يختص الجملة

والحي قلنا لانه ما نقضت البنية بطل بذلك الاعراض على طريقة
واحدة وسنفصله من بعد ان شا الله مسئلة الاعراض على
ثلثة اضرب مختلف ومتضاد ومتماثل فالمختلف يجوز وجود حرفين
واكثر في محل واحد كالسواد والكون والحموضة والمتضاد لا يجوز
وجود حرفين في محل واحد كالسواد والبياض ومن هذا القبيل ما يجري
مجرى التضاد كالموت والعلم فاما المتماثل فيجوز وجود اجزا كثيرة
في محل واحد عندنا وعند ابي القسم لا يجوز الا وجود جزء واحد وسنبينه
في باب الالوان واختلفوا فيما حركه اثنان فقال هشام بن عمرو
وحدث فيه حركتان وهو قول شيخنا وقال ابو الهذيل هي حركة واحدة
[illegible] والاعراض عنده تتجزا وقال بشر بن المعتمر لا يجوز ان يتفق ان يحركه
اثنان معا ولابد ان يسبق احدهما بالتحريك لنا ان الله لو كان فيه حركة
واحدة لكان مقدورا بين قادرين وذلك فاسد فبطل ما قال ابو الهذيل
وما قاله ان الحركة تتجزا فاسد لان الحركة كون عقيب ضده
توجب كون الجوهر كائنا في جهة وكل جزء مختص بهذه الصفة فلو جاز
ان يقال للاجزا الكثيرة فيها حركة واحدة لجاز مثله في الكون وليس
كالانسان لانه اسم لجملة مبنية يتميز عن غيره ويقال اما ان يقول
له حركة واحدة في الحقيقة اثنان في الحقيقة فتناقض او يقول يعلان
حركة واحدة فقد سلم المعنى فان العرض غير المتماثل يجوز حلولهما في محل
يقتدر منه ما هرب منه فاما قول بشر فابعد الوجوه لانه لا مانع من
ان يحركاه معا على انه لو لم يكن كما قلنا لم يكن للتعاون معنى
ولما صار الثقيل خفيفا بالتعاون مسئلة يصح الحركة
على الجزء المنفرد عندنا وقال ابو القاسم لا يجوز وحكى ذلك عن قوم

لنا ان الحركة كون عقيب ضده وانما يصح حلوله في الجوهر لتحيزه
فكما يجوز ان يكون في هذه المحاذاة لتحيزه يجوز ان يكون في محاذاة
اخرى بالانتقال اليه وذلك يكون سمى حركة ولان المصحح لحلول
الاعراض هو التحيز والحركة لا تحتاج الا الى المحل لان حكمها مقصور على
محلها فاذا كان الجوهر محتملا ولا تحتاج الحركة الا الى محل صح وجودها
فيه ولانا اجمعنا انه لو كان له مكان صح ان يحله الحركة وانما صح ذلك
لتحيزه والتحيز حاصل وان لم يكن مكان ولان الله تعالى لو خلق جوهرا مفردا
لم يكن بد من كونه في محاذاة ويختص به وذلك يقتضي كونه كائنا في تلك الجهة
لكون واذا جاز حلول الكون جاز حلول الحركة لانها من جنسه ولان من
وقف على صفحة العليا من العالم ورمى بحجر يجب هويه بسمت ولا
مكان اذ لا مانع من حركة ولا يقال عدم المكان مانع لان العدم لا يمنع
احتج ابو القسم بان الحركة لا يعقل الا انتقاله من مكان الى مكان
فما لم يكن مكان لم يصح الحركة والجواب قلنا هذا غير
مسلم بل الحركة كون يصير بها الجسم محاذيا لغير ما كان محاذيا له من قبل
او بجنب لو كان هناك جسم لكان هذا هو المعقول من حاله فان قال
انا اجوز حلوله فيه ولا اسميه حركة قلنا فاذا الخلاف في العبارة
وكل معنى لاجله سمى الكون الثاني حركة اذا كان في مكان يوجب
تسميته وان لم يكن في مكان وسنبين معنى المكان من بعد مسئلة
ولا يمكن خلو الجوهر من الكون وقال اصحاب الهيولى لا يكون وكان الهيولى
خالية منه ثم تحدث فيما لنا في ذلك وجوه منها انه لما هو عليه من
التحيز محال وجوده لا في جهة مع جواز كونه في غيرها وذلك يقتضي

انه اختص باحدى الجهتين لعلة فكما يستحيل كونه حالا من هذه الصفة
كذلك من علة الصفة ومنها انه لو جاز خلو الجواهر من الاكوان
لجاز ان نشاهد بعض الاجسام لا كائنا ولا متحركا ولا ساكنا وهذا
فاسد ومنها ما اورده ابو الهذيل على اصحاب الهيولى في مجلس
المامون فقال ما تقولون اذا كانت الهيولى متعرية عن الاعراض ثم حدثت
فيها اما كان السابق الاجتماع والافتراق فان كان السابق الافتراق
كان يجب ان يكون قبله الجواهر مجتمعة ليصح ان تفترق بالافتراق
ولو كان السابق الاجتماع وجب ان يكون قبله مفترقة ليصح ان تجتمع بالاجتماع
فقال السائل مثل هذا يلزمكم فقال نحن لا نقول ان الجواهر كانت
موجودة قبل حدوث اول الاعراض فيها ولكن كانت معدومة وحيث
وجدت وجد معها احدهما وعندكم كانت موجودة متعرية عنها ثم حدثت
فيها فيلزمكم ما قلنا وقد استقصينا هذا في اول الكتاب
احتج بانه يكون خلوه من جميع الاعراض ولذلك الاكوان قلنا
ليس للجوهر صفة واجبة يحتاج فيها الى سائر الاعراض حتى يقال لا يخلو
منها بخلاف الكون لان الجوهر مع تحيزه لا بد ان يكون كائنا واذا كان
كائنا فالمعنى بحكم لا يخلو من الصفة لا يخلو من المعنى مسئلة
ويجوز خلو الجواهر من الالوان وسائر الاعراض ما خلا الكون ثم اذا وجدت
الاعراض فيها وهي مما ينتفي لا يخلو منه ومن ضده وهذا قول ابي هاشم
ومن تبعه وقال ابو علي وابو القسم كل عرض له ضد فالجوهر لا يخلو منه
ومن ضده وما لا ضد له لا يخلو منه وذكر ابو هاشم على ما
حكى عنه القاضي في التجريد انه متى كان الجوهر مجتمعا لا يخلو من
التأليف واذا وجدت فيها رطوبة لم يخلو من الاعتماد سفلا لنا

ان الجوهر واللون غيران والقادر عليهما مختار في ايجادهما
وليس بينهما تعلق من وجه معقول يقتضي استحالة خلو احدهما
من الاخر فوجب ان يصح خلو احدهما من الاخر كالجوهرين والسوادين
وجميع اجناس المقدورات يوضحه انه لو لا صحة ما قلناه والا
البشر الحادث ما كان ولادة الى ان لا يمكن التمييز بينهما ولا يلزم
جزئين من الحيوة لانه يصح وجود احدهما مع عدم الاخر وانما قلنا
يحتاج في وجوده الى بنية فيها احتاجه لمعنى يرجع الى المحل لان المحل
لا يصح ان يحيا الا ببنية واحترازا من الحيوة ولا يلزم الجوهر
والكون لان بينهما تعلقا وهو كونه كاينا لا يخلو الجوهر منه لذلك
من علة ولا تشبهه في اوصاف لعلة الا في موضع واحد وهو
قولنا ليس بينهما تعلق يقتضي استحالة وجود احدهما دون الاخر
فان ما نعوا لذلك دللنا عليه بانه لو كان بينهما تعلق لم يخل من
اقسام ثلثة اما ان يكون تعلق حاجة او تعلق ايجاب او تعلق يرجع الى العلم
ولا يصح ان يقال بينهما تعلق الاحتياج لان الجوهر لو احتاج الى اللون
لكان حاجته لا تخلو من وجوه ثلثة اما ان يحتاج اليه لوجوده او يحتاج اليه
لصفة يحصل له في حال وجوده او يحتاج اليه في حكم يجب له حال وجوده
فالاول كوجود الجوهر وحدوثه او لان اللون جرى مجرى المحل له
والثاني كونه جوهرا متحيزا كاينا والثالث نحو كونه قابلا
للاعراض ومنعه مثله حيث هو وصحة ادراكها كالحسين واما
القسم الثاني وهو تعلق الايجاب لا يخلو من وجوه اما ان يقال ان
الجوهر يولد اللون كالاسباب او يوجبه كالعلل واما القسم

الثالث اما ان يقال ان فاعل الجوهر لا بد ان يفعل اللون لداعي
او لالجاء او ان احدهما يصح احداثه الا مع الاخر كالقدرة فاذا انتفت
هذه الوجوه صح ما قلنا ونحن نشير الى كل واحد على سبيل الايجاز
ولا يجوز ان يحتاج الى اللون في وجوده وحدوثه لان اللون يحتاج
اليه لوجوده فلو احتاج هو الى اللون لادى الى حاجة كل واحد منهما الى
صاحبه ولانه لو احتاج اليه لاحتاج الى لون مخصوص لاستحالة ان يحتاج
الى الشي وضده ولا يلزم الكون لانا نقول الجوهر في وجوده لا يحتاج
الى الكون وانما يحتاج لكونه كاينا في كل جهة يحتاج الى كون مخصوص
ولا يجوز ان يكون محلا له لان اللون عرض فلا يجوز ان يكون محلا ولانه
يودي الى ان يكون كل واحد منهما محلا للاخر ولا يلزم ان يحتاج
الى اللون في كونه جوهرا لانه يجري في الوجود والعدم ولانه
يوجب حاجته الى الضدين ولانه لا بد من تعلق لاجله يحتاج
اليه ولا يعقل ذلك ولا يجوز ان يكون لحاجة تحيزه لانه يوجب حاجة
كل واحد الى الاخر وكان يجب ان يحتاج الى ضدين لان
اللون اسم لاجناس متضادة ولا يجوز ان يحتاج لكونه كاينا لانه
يوجب ان يحتاج الى اللون واللون والمعلول الواحد لا يجوز
ان يكون لعلتين ولانه كان يجب ان لا يصح ان ينتقل في الاماكن
وهو ملون بلون واحد وان لا يستقل عليه الالوان وهو في
جهة واحدة ولا يجوز ان يحتاج اليه لقبوله الاعراض ومنع
مثله بحيث هو لان ذلك من احكام التحيز وقد بينا ان التحيز
لا تاثير له في ذلك ولانه يودي الى ان يكون ذلك الحكم لعلتين
التحيز واللون ولا يجوز ان يحتاج اليه لكونه مدركا لان

المدرك يدرك على اخص اوصافه فنرا على كونه متحيزا كما يدرك
المتناوات لم يدرك اللون ولا يجوز ان يقال ان الجوهر يولد اللون
لانه ليس بان يولد بعض الالوان اولى من بعض لعدم الاختصاص
ولانه اذا ولد لونا وجب الا يخرج عنه ولهذا يبطل ان يكون
الجوهر علة في اللون ولان العلة لا توجب الذوات وانما
توجب الصفات ؟ ونعيد فلو كان سببا او علة لاشترك جميع
الجواهر في لون واحد ؟ ولا يجوز ان يفعل الفاعل الجوهر واللون
لانه يجوز ان يتغير الداعي فيختلف الحال ولا يجوز ان يكون الجوهر
مصححا لانه يجب ان يكون الجوهر بصفة القدرة دليل اخر
ولانه ثبت ان هاهنا اجساما خالية من الروائح والطعوم وهو
الهواء وظاهر العسه اذ لو كان فيهما طعم ورائحة لادركناه ولا مانع
ولان اللون لا يوجب للمحل حالا مع اختصاصه بالمحل فهو كالصوت
وكما يجوز خلوه من الصوت كذلك من الالوان وليس من بعد ان الصوت
لا يحتاج الا الى المحل ؟ دليل اخر ولانه لو احتاج الى جزء من
السواد لاحتاج الى ثان وثالث لان ما اوجب حاجته الى الاول
قائم في الثاني فوجب وجود ما لا يتناهى وقد استدل شيخنا واحتج
ابو علي بوجوه منها ان المحل يحتمله فلا يخلو منه كاللون ومنها
انه لما لم يجز اجتماع الالوان فيه لم يجز ان يخلو من الالوان
لان استحالة احدهما كاستحالة الاخر ومنها انه لا بد للجوهر
من هيئة يرى عليها وهي لونه ومنها انه لولا لون الجوهر
لما صح ادراك الجوهر حتى يتميز بعضه من بعض ومنها

انه لو خلا لكان لا بد من هيئة يكون عندكم كما لا يعرف وكان يجب
ان لا يكون متلونا باخص لان ما عليه الجوهر في نفسه لا يتغير
ومنها ان القادر اما لا يخلو من الاخذ والترك لمعنى يرجع
الى الاحتمال كذلك ما نحن فيه ومنها انه اذا وجد فيه اللون
لا يخلو منه فكذلك في الابتداء اذ لا معنى يفصل بينهما ومنها
ان الجوهر يدركه لمسا ويدركه رؤية ويفصل بينهما
وذلك الفصل يرجع الى اللون ومنها انا لو ادركناه ولا لون
فيه ثم ادركناه وفيه لون فانا نعلم انا ادركنا غير ما ادركناه
اولا والشيء لا يكون غير نفسه ؟ والجواب عن الاول
انا نثبت ان للجوهر صفة لا يخلو الجوهر منها وتلك الصفة تكون
لمعنى وهو كونه كائنا وليس للجوهر صفة يحتاج فيها الى اللون
فلذلك افترقا ؟ والجواب عن الثاني ان خلوه منها
كاجتماعها ممتنع لانه لا يجوز اجتماع المتضاد ووجود المتضادات
لا يصح وعدم المتضادات عن المحل يصح وقوله انه يستبعد
ان اراد من جهة العادة فذلك لا يؤثر وان اراد من جهة الدليل
يوجب ان يورد ؟ والجواب عن الثالث ان الهيئة
هي اللون فكانك تقول لا يجوز ان يدرك الا وفيه لون ونحن فيها
بخلاف فان قال لا يتصور قلنا دعوا اخرى لم قلت ولم لا ادرك
يعلم بالشيء على اخص اوصافه ؟ والجواب عن الرابع انه دعوى
وعندنا يصح ادراك الجوهر وان خلا من اللون ويتميز
والجواب عن الخامس ان عندنا ان القادر

قولنا اعمى بعرض والاعمى عندنا اذا رأى راى ولا لون فيه
والجواب عن السادس ان عندنا ان القادر يخلو من الاخذ
والترك فلا نسلم وان سلمنا فبينهما تعلق فوجب ان يستبين
وجه التعلق بين الجوهر واللون والجواب عن السابع
لم قلت انه اذا لم يخل منه بعد وجوده وجب ان لا يخلو منه
ابتدا والمعنى فيه ان المعنى اذا كان باقيا لا يستغني الا بضد
فاذا وجد اللون وهو باق وضده لون آخر فلا يخلو منه
بخلاف الابتدا والجواب عن الثامن انا نفصل بين الادراكين
لاختلاف طريق الادراك الا ترى انا لو احد منا نفصل بين ما نعلمه
بالحس ومن ما نعلمه بالادراك وان كان العلمان مثلين لاختلاف
الطرق فكذلك هذا والجواب عن التاسع انا موفقنا
لانا في الحالة الاولى ادركنا شيئا واحدا وفي الحالة الثانية
شيئين فهو كما لو ادركنا مرة جوهرا ومرة جوهرين
فان قال كيف يتصور جسم لا لون له قلنا هذا دعوى
ولم لا يتصور على انا اثبتنا اشياء لا تتصور لان التصور ان
يشاهد مثلا لما يثبته وقد اثبتنا اعراضا بالدليل
واثبتنا القديم ؛ وذكر ابو هاشم في البغداديات ان ما لا
لون فيه يشبه الاعمى وعلى هذا يتصور وشبهه
مسئلة قال ابو علي لا باقي في الحقيقة الا الله تعالى
وعند ابي هاشم يوصف الجوهر وكثير من الاعراض بالبقا
حقيقة ووجه قول ابي هاشم انه ليس للباقي بكونه

باقيا صفة زائدة على وجوده وانما المستفاد بذلك ان وجوده
غير متجدد لنفصل بينه وبين ما يتجدد وجوده وهذا
المعنى يصح في الاجسام فوجب ان يوصف بانه باق ويصحه
ان الاسامي وضعت للفوائد وهذه فائدة معقولة
وان كانت ترجع الى الوجود كما نقول المحدث موجود له اول
والمعاد وجود بعد ان كان موجودا من قبل ولان اهل
اللغة اجروا هذا الاسم على غير القديم سبحانه ونفهم المراد
بظاهره كبقا الاشياء ووجه قول ابي علي ان الباقي ما لا
يجوز عليه الفنا وهذه الصفة لا تستحقها الا القديم سبحانه
وفيما ذكرنا جواب والوصف غير مسلم به مسئلة
قال والقديم في الحقيقة هو الله تعالى فقط فلا يوصف به غيره
هذا قول ابي علي واحد قولي ابي هاشم واختاره القاضي
وقال ابو هاشم يجوز وصف غيره بانه قديم اذا تقادم وجوده
دليله في جواب الشبه اي وجه القول الاول ان
الوصف بانه قديم ضد الوصف بانه محدث فاذا كان الاجسام
والاعراض محدثة استحال ان يوصف بانها قديمة فصار
ذلك في التنافي كالوصف بالوجود والعدم ؛ ولان معنى قولنا
انه قديم انه لا اول لوجوده وهذا يختص به القديم ولا يقال
انه يوصف للمبالغة في التقدم لان المبالغة يصح فيما يصح فيه
التزايد كقدير وعليم والشيء في وجوده لا يصح ان يكثر ولانه
لو كان للمبالغة لكان يصح ان يوصف بانه عتيق ووجه

القديم وجواز بقائه وقيس وهذا المعنى موجود وان كان من جنسه ما
من مقدورات القدره وانما لا يصح منا الاعاده لمعنى يرجع الى القدره
لا الى ذلك الشي وجه قول ابي علي انه لو جاز الاعاده عليه لجازت
لجنسه وكان يكون الاعاده على ما هو مقدور لنا انما لاستحاله
ان يكون في الجنس الواحد ان يصح في بعضه الاعاده ولا يصح في بعض
هذا كما نقول في البقا من مقدور نعلم جاز عليه البقا من مقدورنا
لما ذكرنا فلما علمنا ان الاعاده تستحيل على مقدورنا وان كان
مما يبقى كذلك من جنسه ما هو مقدور القديم والجواب ان ما يرجع
الي الجنس لا يختلف منا هذا وغاينا كما نقول في البقا لا يختلف احوال
الفاعلين فيه فاما اذا كان المانع لاجل معنى يرجع الى القدره
فيجوز ان يختلف منا هذا وغاينا كما نقول في حاجه الفعل الى الالات
واذا ثبت هذا فانما لا يجوز الاعاده على مقدورنا لامر يرجع الي
القدره فاذا كان تعالى قادرا لذاته صح ان يعيد وخامسها اذا كان
متولدا عن سبب فهذا على قول ابي علي لا يصح لان عنده الله تعالى
لا يفعل بالاسباب وعند ابي هاشم على القول الذي يقول ما يفعله
لسبب يجوز ان يوجد بلا سبب ليس هذا اشتراط ذلك فاما على
انه قوله الاخر والقول الاول للقاضي يشترط ان لا يكون متولدا
عن سبب لا يبقى اما قلنا انه اذا كان السبب لا يبقى لا يجوز عليه
الاعاده لانه لا يصح وجوده الا بسببه

٢٨

السبب ... والمسبب ... لمانع من ... فاما اذا [illegible]

فاذا امتنع اعاده السبب امتنع اعاده المسبب واما اذا كان متولدا كان
عن سبب لا يجوز اعادته اصلا هو قول القاضي الذي رجع اليه وذكره
في مختلف الشيخين وغيره من الكتب والذي ذكره في المعنى وغيره
انه اذا كان السبب يبقى يجوز ان يعاد قوله الاول والعله فيه ان
السبب الذي يبقى هو الاعتماد اللازم ومن حقه ان يكون له مسبب
في كل وقت غير المسبب الذي يكون في وقت اخر ولذلك لا يصح
تولدها عن سبب واحد في وقت واحد مثلين من جنس واحد مستثنيات فهو في
ذلك بمنزله القدره ولو تعدا عن الواحد لما انحصر مقدورات القدره
فاذا امتنع في مقدورات القدره ان لا يصح عليها الاعاده كذلك مسبب
الاسباب ولان السبب الباقي اذا كان يولد في الوقت الواحد
العاشر قولنا في الثاني ثم افناه الله ثم اعاده في الوقت العاشر مع الكون
الذي ولده فانه تولد المسبب المتعلق به في العاشر فوجب ان نتعلق
مسببان بسبب واحد في وقت واحد وهذا لا يجوز لما ذكرناه
وسادسها ان من الاعراض ما يبقى وعند ابي القسم لا يبقى فمن جوز عليه
الاعاده ومن قال لا يبقى لم يجوز وسنبين ذلك في باب الاعراض
القائلون لا الاعاده
ولا نقول لو جاز اعاده بعض الاعراض لجاز اعاده جميعها كالجواهر
لان الجواهر متفقه في العله التي لاجلها يصح ان يعاد والاعراض
مختلفه ولذلك اختلف الحكم فيها مسئله الجواهر
لا يكون محدثه لعله ولا معاده لعله عند اكثر اصحابنا وقال
ابو الهذيل المحدث محدث باحداث والمعاد معاد باعاده والفاني

فاني ما قدمنا والباقي باقٍ بعده والكلام يقع في موضعين
احدهما ان الوجود والحدوث لا يكون لمعنى والثاني ان الاعادة
لا تكون لمعنى اما الفصل الاول فالدليل عليه وجوه منها
ان المحدث لو كان محدثًا لعلة لم يخل علته من ان تكون معدومة او
موجودة ولو كانت موجودة لم تخل ان تكون محدثة او قديمة ولا يجوز ان تكون
معدومة ولا قديمة لانه يؤدي الى كون المحدث قديمًا لانه لا اول للعدم
المعدوم كما لا اول لوجود القديم ولو كانت محدثة فقد شاركت المعلول
فيما له احتاج الى العلة فيجب كونها محدثة ايضا لعلة وذلك يؤدي الى ما لا
نهاية له ومنها انها لو كانت محدثة لعلة لكانت العلة محدثة واذا كانتا
محدثتين فليس احدهما اولى من ان يكون علة والاخرى معلولة من
ان ينقلب القضية وهذا فاسد ومنها ان الاعراض محدثة فلو كان
الحدوث معنى لوجب ان يختص ذلك المعنى بها او لا يصح ذلك او يقال
لا يصح ان يكون محدثة لان استحالة المعلول توجب استحالة العلة
ومنها انه ثبت ان من حكم كل ذاتين ان يصح ان ينفرد احدهما
عن الاخر على بعض الوجوه والا التبس الذات بالذاتين فلو كان محدثا
لعلة لجاز ان يوجد محدثا ولا توجد العلة فيكون غير محدث
وهذا فاسد اجمع اذا جاز ان يحدث ويجوز ان لا يحدث
فلا بد من امر يلتبسا لا بد وذلك هو الفاعل اما الفصل الثاني
فهو حدوث من جهة الفاعل فيقدم وجوده لا يخرجه من ان يكون

جايزًا من قبله في الحال فاذا ثبت ان المحدث ليس محدثا لعلة كذلك
الاعادة ولانه لو لم يصح اعادته الا لعلة لما صح حدوثه ابتداء الا لعلة
وقد بينا فساده مسألة قال ابو هاشم الجزء لا يكون مكانا
لمثله وقال ابو علي وابو عبد الله والقاضي يجوز لنا ان الجزء الواحد اذا
كان فيه اعتماد سفلي يجب هويه اذ لم يكن هناك مانع والمانع من هويه
هو سكون مكانه اذ الجوهر الواحد لا يجد ان يماس الا جوهرا او جزءا
يمانعه ولا يماس اكثر من ذلك وبعضه في المنع من هويه ما عليه ذلك الجوهر
دون ما عليه غيره فاذا وجد فيه من السكون ما يقاوم ثقله او يزيد صار
مكانا له ولا يختلف في ذلك المنفرد والمتصل ولان الجسم انما صار مكانا
لما فوقه من حيث وجد فيه من السكون ما قاوم ثقله فمنع من الهوي استووا فيه
الجزء والاكثر وجه قول ابي هاشم ان من شرط المكان ان يكون اكثر
ولذلك لا ينفذ الكثيف على الدقيق ولان المكان انما يمنع من الهوي
بكثرة اجزاء السكون والسكون يكثر بكثرة اجزاء المحل وفيما ذكرنا
جواب مسألة الجسم مركب من الجواهر وحكي عن النجار وضرار انها
اعراض انضمت فصارت جسما عند الاعراض قال وهو اعراض لا يخلو
الجسم منها كالالوان والطعوم وغيرها لنا ان الجواهر والاجسام
لم تجتمع من اعراض انا عقلنا الجوهر صفة يختص بها ويباين بها غيره وهو
كونه متحيزا او قد بينا انه يختص بذلك لما هو عليه في ذاته فوجب ان لا يصح
ان يكون الجوهر عرضا ولا ان العرض جوهرا ولان هذه الاعراض
يستحيل وجودها لا في محل لما فيه من قلب جنسها فلا يكون ان
تنال الاعراض مجتمعة لا في محل فتصير جواهر ولانه لو كان في الدو
وجودها لا في محل لجاز الا ان حدوث كل جنس منها لا في
محل ولان كل صفة يحتج على الاجسام في اثبات احدوثها محدث

عليها في الثاني وفي حال الاعادة فلما استحال في الثاني استحال في الاول
ولانه لو جاز على الاعراض ان تجتمع فتصير جواهر لجاز ان تفترق الجواهر
فتصير اعراضاً لان كل ما جاز عليه الاجتماع جاز عليه الافتراق فاذا
اختص لاجل الافتراق بان تصير عرضاً ولان اجتماعها انما يصير جسماً لا على
من وجوه ثلثة اما ان تجتمع بالمجاورة او بحلول بعضها في بعض او بان تجتمع
في محل واحد ولا رابع يعقل واجتماعها بالتجاور يقتضي اختصاص كل
واحد بالتحيز وان قال بالثاني اداه الى ان بعضها بانفراده لا يتحيز وان
قال بالثالث فقد علمنا ان الاعراض قد حصلت في الجوهر ولا تصير اكثر ولان
الجوهر لو كان سواداً وحموضة لكان الذات بصفتين مختلفتين فاذا اطرد القلب
يؤدي الى ان يبقى موجوداً معدوماً وهذا فاسد مسألة
لا تجوز الطفرة على الاجسام وقال النظام بالطفرة لنا في ذلك وجوه احدها
انه لو صح الطفرة لصح من الواحد منا ان ينتقل من مكان الى مكان من دون
قطع ما بينهما ومماسته ومجاورته حتى يكون في الوقت الاول بمكة وفي الثاني بالصين
اذ لا مانع منه وكونه في هذه الاماكن يصح ولنا اليه دواعي فلما استحال
ذلك علمنا فساد القول بالطفرة ومنها انه كان يجب ان يصح منا
ان يحصل وراء الجدار وان لم يخرج من الباب وان لا يكون الجدار وشيء
من الاجسام مانعاً لانه لا يمر فيه ولا يقطعه وهذا مستحيل ومنها
انا لو وضعنا قلماً على نعل وسودنا القلم ثم قطعناه من اوله الى اخره وجب
ان لا يسود جميعه بل يجب ان يسود بعضه وهو ان يسود ما يقطعه
دون ما يطفره ولا يقال الحجر مانع ومن حكم المانع ان ينفصل بعضه
بعض وان كان منفصلاً لان المانع انما يتصل اذا كثر فاما اذا قل

٣١

لا يتصل وبعد فان المانع انما يتصل بقطع المسافة فكان يجب
ان لا يصح ان يقطع فلا يتصل ومنها انا قد علمنا ان الحجاب مانع من
الرؤية ولا وجه في منعه الا ان شعاعنا لا ينفذ الجدار الى ما وراءه
فلو كان الطفر صحيحاً لكان يجب ان يصح ان يطفر شعاعنا حتى يرى ما
وراء الجدار وفي فساده دليل على صحة ما قلناه واحتج النظام
بوجوه منها ان شعاع الشمس متى طلعنا على الكوة التي منها يسقط الشعاع
في البيت انه يقع على البيت ولا وجه يوجب اسفاه الا الطفرة ومنها
انا نعلم ان ظل الشمس في اول نهار وقت يتحرك جزءاً ونحن علمنا ان الشمس تتحرك
اضعافه في ذلك الوقت ولا وجه لكونه جزءاً كانه الا ان يطفر بعضاً ويقطع
بعضاً ومنها انا نعلم ان الواحد منا متى رفع طرفه الى السماء رأى الكواكب مع
بعدها ولا وجه لنفوذ الشعاع اليها الا الطفرة والا كان يجب ان يتراخى
زمانه ومنها ان الرحى في حال دورانها انه في الوقت الذي يدور الدائرة
المحيطة باطراف الرحى مع علمنا انها اعظم من دائرة القطب كثيراً ولا
وجه لتحركها مع كثرتها وقطعها لذلك المحاذيات الكثيرة الا طفرها
بعض الاماكن ومنها انا لو شددنا خشبة الى حائط ثم حركنا اسفلها
من عند الجدار وجعلناها منه ابعد في الوقت الذي تحرك اسفلها
فقدر ذراع يتحرك من اسفلها اكثر فلا وجه لذلك الا الطفرة ومنها
ما ذكرناه في مسألة الجزء من ان في وسطها خشبة ويشد في الخشبة
حبلاً فيه دلو واذا دليناه الى الماء شددنا حلقة في حبل اخر وجعلنا الحلقة
في اصل الحبل الذي على رأسه الدلو ثم جررناه الدلو في الوقت الذي يتحرك
موضع الحلقة ذراعاً يتحرك موضع الدلو ذراعين ولا وجه لذلك الا الطفرة

والجواب عن الاول وهو حدوث الشعاع والكوة فان
اصحابنا اجابوا باجوبة كان ابو الهذيل يقول الشعاع عرض يعدم عند
الطبق لانها تطفى وكان مشايخنا البغداديون يقولون بان الشعاع
يخرج من ذلك الطبق بقليل لانهم لو كان الطبق ملسا لا يكون فيه خلل وطبق به قالوا
لا يخرج الشعاع منه قال الشيخ ابو علي رحمه الله ان الشعاع يتفرق ولاجل
تفرقه لا يرى وهذا اصح الاجوبة وما قاله ابو الهذيل لا يصح لان الشعاع جسم
الا انه رقيق ولو جاز فيه ان يقال عرض لجاز في سائر الاجسام الرقيقة قال
الشيخ ابو محمد اللباد والذي عندي ان ابا الهذيل اراد بقوله الشعاع
عرض يفترق ذلك الجسم وانما اراد الضيا الذي فيه وانه يبطل عند الطبق
على الكوة فان كان هذا مراده فهو اقرب من الاول وهو فاسد لانه ليس
ها هنا ما يوجب بطلان ذلك العرض الا ان لقايل ان يقول ان ذلك العرض
لا يبقى او يقول يخلق الله فيه ظلمة فيبطل الضوء فاما جواب البغداديين
فعير سديد لانه لو جاز ان يخرج الشعاع لجاز ان يدخل ايضا فوجب ان
يبقى الضوء لوجود المادة بعد التطبيق ولهم ان يجيبوا بانه يجوز ان يقال يخرج ولا
يدخل كمن جعل الماء في جرة حديدة يخرج بالترشح ولا يدخل الماء فيها
ولهم ان يقولوا الا يعترض علينا النظام بهذا اعترضنا عليه بمثل
ذلك في الطفرة فنقول الذي اوجب طفرة عندك دفعة هو الذي اوجب
اخراجه عندنا والجواب عن الثاني وهو ما ذكره من وقوع
الظل انا لا نسلم ذلك لان عندنا يقع قدر من الظل بقطع الشمس
لمسافة كبيرة ولا يقع لكل جزء جزء من الظل ففي اقل الاوقات

٣١

لا يقع شي من الظل بعد فان في حركات اجزاء الظل سكنات
فلذلك لم يصح ما ذكره لانه يطفر والجواب عن الثالث ان شعاعنا يتصل
بضيا الكواكب فيصير ذلك كالشعاع لنا فلذلك نراه لا انه يطفر هذا
كما نقول انه يحرك البعد برمح فيصير الرمح اله بمنزلة يده والجواب عن الرابع
انه يقع في اثنا حركات الدائرة العظيمة سكنات لا يقع مثل ذلك في الطرف
ويحصل فيها انفصالات واتصالات خفية والجواب عن الخامس وهو
الخشبة المنصوبة وعن السادس وهو البير والدلو مثل ما ذكرنا في الرحا
وكذلك كل ما يرد عليك من مثل هذه المسايل فقس عليه
مسالة الجوهر لا يحتاج في وجوده الى مكان خلافا لابي القسم
لنا ما استدل به شيخنا ابو هاشم في العسكريات بوجهين احدهما
ان حاجته اليه توجب اثبات ما لا نهاية له بيانه ان المكان يكون جسما
يحتاج الى مكان اخر ويفارق حاجة العرض الى المحل لانه لا يودي الى ما لا
يتناهى وثانيهما انه لو احتاج الى مكان لكان عدم المكان يوجب عدمه
الا ترى ان العرض لما احتاج الى محل فعدم المحل يوجب عدمه ولا انتفاء التاليف
يحتاج الى الكون ثم عدم الكون لا يوجب عدم التاليف وذلك لان التاليف
يحتاج الى مجاورين فيبطل وبطل لانه فان قيل فلما ذا يحتاج الجسم
الى مكان قلنا انما يحتاج اليه لبقا سكونه اذا لم يكن هناك ما يوجب بقاه لا
المكان لانه لولاه لهوى ويحتاج في انتقال الحجر بصرفه الى مكان فاما لوجوده
فلا مسالة والجوهر لا يحتاج في وجوده الى علة او مادة كما يقوله
الفلاسفة لنا ان العلة انما تؤثر في الشي اذا حلت فيه او كانت في حكم الحالة
كما قلنا في الحركة تؤثر في محلها بالحلول وكالعلم الذي يجري مجرى الحال

كان الجمله لكونها حيه صارت كالشي الواحد فلو احتاج الجوهر البقا في
وجوده واحتاجت هي الى وجود الجوهر لادى الى ان يحتاج كل واحد
الى صاحبه كحاجه الشي الى نفسه ولان العله اما ان تكون قديمه او
محدثه فان كانت قديمه وجب قدم معلولها وان كانت محدثه وجب
ان يحتاج في وجودها الى عله اخرى ويودي الى ما لا نهايه له فاما القائل
فلا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا وقد بينا من قبل ان الجوهر
لا يوثر في غيره وان الجوهر لا يحتاج الى شي اخر من الجواهر وان كان عرضا
فالكلام فيه كالكلام في العله فاما مخالفونا استدلوا بسوق
الاشيا عن الحب وغيره والجواب ما بينا من قبل انه من فعل الله تعالى
ولسنا نثبت معلول عله مسئله التداخل على الاجسام لا يصح
وفاق النظام يصح لنا في ذلك وجوه منها ان اختصاص الجوهر بالحيز
في حال الوجود يمنع من اجتماع جزئين منه في حيز واحد بين ذلك انه لو صح
فيما ذلك لصح ان نقوله يدخل في جبل اصم ويدخل الجسم في الجسم وبعد ذلك
علينا على طريقه واحده يدل على استحاله ذلك عليه يوضحه ان
تعذره بعين لا يخلو اما ان يكون لانا لا نقدر على نقله او لا القدره على
الكون الذي يكون به في الاماكن وقد ثبت ان كلا الوجهين مقدور
لنا وبعد ذلك علمنا ان التعذر لاجل انه غير مقدور ومنها
انه لو جاز التداخل لما وجب ان يكثر الجوهر بالمجاوره وفي
وجوب كثرته دليل على فساد ما قال ومنها انه لو جاز التداخل
على الجواهر لكان يجب ان لا ينفصل الجوهر من الجوهرين ولكان

يبطل الطريق الذي به نعلم ان ها هنا جوهرين او جوهرا او في العلم
بالفصل بين الجوهر والجوهرين ما يدل على فساد قوله ولا
يلزم الاعراض لانها متى اجتمعت في حيز واحد امكن الفصل بينهما
باختلاف موجباتها واحكامها فلم يود الى ما الزمناهم ومنها انه
لو جاز التداخل لادى الى وجود عرض واحد في محلين وهذا فاسد
فان قيل فلماذا استحال ذلك فيها قلنا لما عليه من التحيز والدليل
عليه وجوه احدها ان كل ما حصل فيه التحيز امتنع فيه التداخل
كالجواهر وما لا تحيز فيه لا يمتنع كالاعراض ويجري ذلك على طريقه واحده
فعلمنا ان العله هي التحيز ومنها ان الذي يمنع التداخل عليه هو الجوهر
فلا بد من امر يرجع الى الجوهر وصفات الجوهر وجوده وتحيزه وكونه كائنا
وبطل الاول ان يكون عله لان الاعراض موجوده وكونه كائنا يعلم
من احكام التحيز فلم يبق الا التحيز فان قيل هلا قلتم انه يمتنع لاكتساب
الجوهرين صلابه قد بينا ان الجواهر متماثله وذكر ابو هاشم
انا نعلم ان جسما يكون اصلب من جسم قلنا ذلك يكون لكثره
الاجزا ولو صح التداخل لما صح ان يكون اصلب من جسم قالوا
لو نفخ في زق حتى يمتلي يتعذر فيه ابره فانه لا وجه لذلك الا التداخل
قلنا ولم وعندنا فيه يكون خلا وملا مسئله ولا يجوز على
الجزء الواحد صفات الجمله ككونه قادرا عالما ومن الناس
من يقول يجوز منهم الكراميه لنا انه لو صح ذلك لكان الواحد منا
احيا كثيره وكان لا يمكننا ان نصرف الجمله بارادة واحده لان الاجزا
تكون بمنزله الاحيا وفي بطلانه دليل على فساد ما قالوا ولان
الواحد منا اذا انقضت بنيته بطلت هذه الصفات على طريقه

واحده ولولا ان هذه الصفات لا تقع على الجوهر والا لما بطلت
كالحركات والسكنات والالوان ولا اعتماد لو ضمه الله لو جاز ذلك
لجاز ان يقطع الواحد منا ان بانه حي و يعلم وفي استحالته
دليل على ما قلنا ولانه لو جاز ذلك لجاز ان يحل علم وجهل في
حرس من القلب كالحركه والسكون فلما لم يجز علمنا بانه يوجب لا الجمله
احكامها ان المصحح حلول الاعراض كونه متحيزا ولا اختصاص له بعرض
دون عرض ولانه اذا جاز حلول بعض الاعراض جاز حلول جميعها
والجواب ان امتناع ذلك ليس لاجل التحيز لكن لمعنى يرجع الى الاعراض
وهو انما لا يصح حلولها في جزء والا ما المحل محتمل فان قال صفات الجمله كثيرهي
فلما عند كونها حيه قادره معتقده ظانه مريده كارهه مشتهيه
نافره مدركه ناظره وكونها حيه اصل فيما عداها لانا لا يجوز بعد
الاجزا المنزله شي واحد حتى يصح ان يكون عالما واحدا ولان الحي يصح ان
يوصف بهذه الصفات فهي له اصل فيها وانما سميت صفات الجمله
لان الجمله تتصف بها دون الابعاض مسئله عندنا في
العالم خلا وملا وقال ابو القاسم العالم ملا ولا يكون وجود جوهرين متباينين
لا يكون بينهما شي لنا في ذلك وجوه منها انه يثبت ان الجوهر في
وجوده يختص بحيزه بان يكون كائنا في جهه فيما يمكن في الجوهر الواحد
ان يكون في جهه وكذلك الجوهر الثاني يمكن ان يكون في جهه
اخرى وبينهما خلا ومنها ان كل واحد منهما لا يحتاج الى الاخر اذ ليس
احدهما بان يحتاج الى صاحبه اولى من الاخر بان يحتاج اليه وهذا
يوجب حاجه كل واحد الى صاحبه وحاجته الى نفسه ومنها

اما مثالنا في الزق اشد النفخ وشد فم الزق راسه على وجه لا يخرج
منه شي ثم غرز فيه ابره فانه ينفح فلولا ان فيه خلا والا لما صح ولا
يقال يخرج منه بقدر الابره اذ لو خرج لادركناه بالكف كما يخرج من
حرف ولكان يجب ان يخرج كل المنفوخ على التدريج ومنها ما
استدل به ابو هاشم ان الواحد منا مع مصه القاروره ثم كبها على الما
يتصاعد اليها ولا وجه لتصاعد الما الا لانه صادف موضعا خاليا
ولا يقال ان ثقل المعترض هو ما زيد بالمص صار هوا حارا وحركه الحار اسرع
او يحدث الما المرور به الى نفسه قلنا لو ادخلنا القاروره في تنور
او الحمام حتى حميت لم يتصاعد الما اليها فنعلم ان هناك معنى اخر ومنها
ما استدل به ابو اسحاق بن عياش قال متى صببنا الما في القاروره وجدنا
للما نفقعه وانما ذلك لما فيه من الهوى فيخرج فيضغط الما فيقع ومثله
لو مصصنا القاروره ثم ادخلناها الما لم يسمع لها نفقعه لانه لا هوى فيها
فدل ان فيها خلا ومنها ما استدل به ابو علي لو كان العالم ملا لكان
يتعذر علينا التصرف لان العالم ملا وفي فقد التعذر دليل على ما قلنا
ومنها انا لو اخذنا زقا والدرنا احد جانبيه بالاخر ثم شد دبر راسه
على حد يمنع دخول الهوا فيه لا يمكن بعد ذلك جذب احد الجانبين من الاخر
واذا احرسنا لا بد ان يحصل هناك خلا وامتلا الهوى بعد قلنا لانه كان
يجب ان يصح ان يملي ولو عمرنا ظاهر الزق فانه لا بد تحلل السه وقد الدمم
شيوخنا ان قالوا البنيه الجواهر سقا سقا عندهم فلا بد من ملا
سقف الى البنيه لو خلق بلنه جواهر يكون فلا بد [illegible]
الجوهر اذا لم يخلق فيه الفتان [illegible]

التفاني الاجزا الموسطاني وكيف كان تكون فاما ان نقول بالخلا
كما نقول او بالطفرة كما نقوله النظام واحتج بانه لو جاز
كون جوهرين لا ثالث بينهما لكان لا يمتنع ان يقال بان المسافة بينهما
اقل مما بين جوهرين اخرين او اكثر او مثلها وبين وما يقال فيه هذه الاشيا
لا بد ان يكون شيئا ثابتا وفي ذلك اثبات الخلا والجواب انا نقول
ذلك على وجه التقدير وعلى معنى انه لو كان هناك جواهر لكان اكثر
او اقل وهذا كما نقول لو خلق الله تعالى جسما ثم جسما ثم جسما صح
ان يقال ان الوقت بين الاول والثاني اكثر مما بين الثاني والثالث
او اقل وان كان لا وقت هناك الا انه يقال على التقدير لو كان اوقاتا
لكان كذا كذلك هذا واحتج بانا لو شاهدنا جوهرين
مفترقين لا بد ان يكون عند الادراك كونهما مفترقين ولا يصح ذلك الا ان
نشاهد الخلل الذي بينهما وما بين موجود لا ندركه والجواب
انا ننازع فيما ذكرت لانه يشاهد الجوهرين مفترقين ولا نشاهد
بينهما شيئا واحتج بانا وجدنا سراقة الما اذا اشتد دنا راسها
حتى لم يدخل الهوى فيها ان الما لا يخرج منها ولا معنى هناك غير
انه لا خلا في العالم مكانا حاصلا فلما لو كان هناك [illegible] فانه
خرج ولو وسعت راسه خرج الما او لا يخرج في اول الحال الا ان
الهوى لما انه من الاعتماد العلوي يمنع ذلك القدر اليسير من
الما ان يخرج فيقف الما لدفع الهوا فاذا فتح راسه عاونه
الهوى من اعلاه فيخرج واذا كان الثقب اوسع لا يقاوم الهوا الما فيخرج

واذا كان ثقل الما يسيرا فاعتماده انه يزيد على اعتماد الهوى
فيخرج ~~واذا كان ثقل الما يسيرا فاعتماده انه يزيد على اعتماد~~
الهوى فيخرج واحتج بان الحجام اذا مص المحجمة سال الدم فيها
ولا وجه لسيله الا ان الهوى يخرج عن باطن القارورة فيصير فيه
اللحم مكانا فيخرج اليه والجواب لم قلت انه يخرج لان الخلا
حدث للخلا وقد قال شيخنا ان اجزا الهوا ساخنة وحر المحجم بها رطوبة
فيلتصق الهوى بالمحجمة فيما يماسه وجذبه بالمص انجذب اللحم وعلى هذا يحدث
انجذاب الاشيا الى نفسه مسالة المكان ما اعتمد عليه
غيره وقال ابو القسم ما احاط بجوانبه وهذا الكلام ربما يقع
في عبارة وربما يقع في المعنى فاما الكلام في المعنى فهو انا نقول
ما حكيناه هو الذي يقتضي بقا سكونه دون ما احاط به وهذا الذي
نريد بالمكان وابو القسم يخالف فيه واما العبارة فهو ان اسم المكان
على ما ذكرنا يقع فاما الفصل الاول فالدليل عليه بين لانه متى
ازيل ما تحته انحدر وهوى ولو ازيل ما فوقه فلم يتغير حاله وحال سكونه
واما الفصل الثاني فالدليل عليه ان اهل اللغة يصفون
مقعد الانسان بانه مكانه ولا يقال فيما علاه انه مكانه
ولذلك لا يقال في القلنسوة مكان الراس كما يقال للراس انه
مكان القلنسوة ولهذا قال شيوخنا المكان هو ما اعتمد
عليه الجسم وتفتقر سكونه لاجله ولذلك اذا علق النصل بعلاقة
لم يسم ما تحته مكانا له لان وجوده كعدمه في ان سكونه يبقى في
الحالين مسالة ليس الارض في مكان وقال بعضهم في مكان
وحكى ابو القسم عن ابي الهذيل ان الله تعالى [illegible] اخس خلقه فيها

حالا بعد حال وحكي عن قوم انه لابد ان يخلق جسما في كل وقت
حسما يعتمد عليه بيّن سفليه ويخلق غيره لئلا يتبدد وقال بعضهم هي
على ظهر سمكة لنا انه لا يخلو اما ان نقول لا يجوز ان يكون الا في مكان
او نقول يجوز ولكن مع ذلك هي في مكان فان قال بالاول فهو فاسد لانها
لو احتاجت الى المكان والمكان جسم فيحتاج الى مكان اخر فيؤدي الى ما لا
نهاية له وهذا محال وان ذلك المكان لابد ان يخلق الله فيه سكونا
حالا بعد حال بحالها في موجب الاعتماد الذي في الارض من الحركات
فاذا صح هذا امكننا فعله في نفس الارض وحينئذ فلا حاجة الى المكان واصح
بان الجسم الثقيل من حقه ان لا يمكن الا على مكان والجواب قلنا
هذا دعوى ولم قال وهلا جاز ان يسكنه الله تعالى حالا بعد حال

مسئلة الارض ساكنة وقال بعضهم تهوي ثم اختلف شيخنا
فقال شيخنا ابو علي نعلم سكونها ضرورة ومن اصحابنا من قال نعلم
سكونها بدليل العقل ولا نعلم ضرورة وهو قول ابي هاشم وذهب
قاضي القضاة الى انه نعلم بدليل السمع فاما ابو علي فذهب الى ان
الاكوان والحركات والسكنات مدركة وما يدرك يقع به العلم ضرورة
وقد بينا فساد هذا في باب الاكوان فاما ابو هاشم فاستدل
على انه نعلم سكونها عقلا في الاسر وشبان بالرس والحجر اذا ارسلنا
من فوق الى تحت ومن يمشي على الارض قال لو كانت الارض مما تهوي ابدا
لكان لا يبلغ الريشة الى الارض ابدا لانها خفيفة في جنب الارض متحركة بها
وهو بما استرع وفي وصولها دليل على ان الارض لا تهوي قال القاضي

٣٥

رابعة

وهذا انما يمكن ان يستدل به اذا قال المخالف ان حركتها الى علوها
سكنات فلا يمكن ان يستدل بذلك ويمكن ان يجاب عن هذا بان
الارض لو كانت تهوي لكانت حركاتها متوالية عنت لا يتخللها
سكنات اذ لا وجه لتخلل السكنات وهو الهوي لانه كالمانع من
الانحدار على سمت واحد فيقع لاجل المنع سكنات في خلال الحركات
وهذا يصح على مذهب القاضي لان عنده الثقيل والخفيف حركاتهما
متساوية خارج العالم لانه لا مانع هناك وقول ابي هاشم اختلف فيه
فاما عند ابي علي فتختلف حركاتها وقد ذكرنا تلك المسئلة
في باب الاعتمادات واستدل القاضي على سكون الارض بقوله
تعالى يمسك السماوات والارض ان تزولا والامساك هو التسكين
وقال تعالى ويمسك السماء ان تقع على الارض مسئلة واختلفوا في
علة سكونها فحكي ابو القسم عن قوم انها وقفت لا بمعنى في مكان وعن قوم
ان الارض في وسط الفلك المحيط بها فليس انحدارها اولى من ارتفاعها
وعن بعضه وعن جماعة من البغدادية انها وقفت لا بمعنى في مكان
وعندهم الجسم لا يتحرك لا في مكان والانحدار نوع تحرك وحكي عن
بعض الفلاسفة انها تطلب المركز من كل جانب فتطلبه ووقفت وحكي
اصحابنا عن ابي القسم انه قال الفلك محيط بالارض فهو عالي عليها
من كل وجه فلو تحركت عن كل وجه لتحركت الى اعلاها ولبين
حكم المعتمد سفلا ان تذهب علوا وحكى ابو القسم عن قوم ان
الارض ممزوجة من جسمين خفيف شأنه الصعود وثقيل شأنه
الهبوط ومراجعتهما على الاعتدال فمنع كل واحد منهما صاحبه عن
الذهاب فوقفت وحكي جعفر بن حرب عن هشام بن الحكم قريبا منه

فاما اذا قال انها تهوي ويعلم ... هو ساكن ... والسكون ... ساكن ... السكون

وذهب الشيخ ابو علي الى انه تعالى خلق فيها السكون حالا
بعد حال فوقفت واما شيخنا ابو هاشم فجوز هذا الوجه وجوز
ان يكون نصف الارض يحصل فيه اعتماد لازم صعدًا وفي النصف
الاخر اعتماد لازم سفلا فيتكافيا فوقفت كذلك في مقدورنا ان
اذا احدنا جذبا حبلا واعترض الشيخ ابو علي هذا بان ما يختص بالاعتماد
صعدًا ليس حقه ان يكون رقيقا كالنار ومن شان الثقيل ان يخرق
الرقيق وينزل كالهوى والحجر يدل على ان الصحيح
ما قاله اولا واجاب ابو هاشم بان الجسم الرقيق قد يقلب صلابة فيمنع
من ان يخرقه الثقيل كالهوا المجتمع في الزق الذي يحمل الاجسام الثقيلة
والله تعالى قادر على ان يقلب على هذا الحد من غير ان يجتمع في ظرف
ويبين ذلك ان الريح ربما تصلب صلابة فيمنع احدنا من المشي في جهة اعتمادها
وان كانت رقيقة والواحد منا كثيف وربما قلعت الاجسام العظيمة
واحتج ابو علي بقوله تعالى ان الله يمسك السماوات والارض واجاب
ابو هاشم بان هذه السكونات يحصل من الاعتمادات خلقه تعالى فهو الممسك
له في الحقيقة فهذان الوجهان يصحان في وجه سكون العالم ويبين بطلان
ما عدا ذلك من الاقاويل فاما من قال انه في مكان فقد بينا فساده
وانه يودي الى وجود ما لا نهاية له او القول بسكون مكان لاجل مكان
اخر وذلك يغني عن هذا المكان فاما من قال ان الله تعالى خلق تحتها
مكانا حالا بعد حال ففاسد لما ذكرنا انه يودي الى ما لا نهاية
له وبعد فان فنا جسم مع بقا جسم لا يجوز فلم يصح ذلك فاما
قولهم انه في وسط الفلك فبعيد لان ما فيها من الاعتماد اللازم
يوجب حركتها الى جهة مخصوصة

فوجب ان يتحرك الى تلك الجهة فقط فلولا ان هناك منعا والا لما وقفت
وهذا كما نقول في حجر يرمى به صعدا ان ما يفعله فيه من الاعتماد الجالب
متى زال او نقص فانه يتراجع ولا يقال بانه ليس بان يتحرك في جهة اولى من
جهة وكذلك النار يتحرك صعدا لما فيها من الاعتماد اللازم صعدا فقد
بان ان جهات تحت الارض اولى بان يتحرك اليه ولا يصح ان يقال ان الفلك
بحركاته يدافعها من كل جهة فيقف كما يقف الجسم اذا تجاذبه
قادران وذلك لان هذا يوجب ان يمتنع علينا التصرف على الارض
ويمنع نفوذ الحجر والسهم تحت برميهما لان ما منع العظيم من الحركة فبان
يمنع ما دونه اولى ولا يصح ان يقال ان العالم ملا فلذلك لا يتحرك لانا بينا ان في
العالم خلا وبعد فان ذلك يوجب ان يمنع الواحد منا من التحرك فاما
من قال بالمركز فوجه لا يعقل ونسبته عن المركز فلا يمكن ان يشير الى
شي وبعد فانه يجب ان لا يمكن رمي حجر في الجو وقول القسم انه لا يتحرك
لانه ليس في مكان اعلى منه فقد بينا فساده واما قوله ان الفلك على علية
من كل وجه فمن ابعد الوجوه لانه كان يجب ان نقض الحي في الحيوان
السفل والعلو ليس يعرف استدلالا وانما يعرف ضرورة ونحن
نعلم ضرورة ان الذي تحتنا هو السفل فاما ما حكاه بشر بن
المعتمر فقريب مما ذكره ابو هاشم وجملة هذا انا قد علمنا
بالدليل ان للعالم صانعا وان الارض من صنعه وهو يسكنها ثم
كيف يسكنها موقوف على السمع مسألة قال ابو علي الارض
منسطحة وقال ابو القاسم كرية واليه يميل ابو هاشم وربما توقف
فيه واليه يذهب القاضي وذهب بعض الاوائل الى انها تشبه طبلا

وبعضهم الى انها تشبه نصف كرة وبعضهم الى انها صنوبرية واكثر
الاوايل على انها كرية وهو مذهب ارسطاطاليس واستدل القاضي
ان شكل الاشيا لا يعرف عقلا وانما يعلم بالسمع ولم يرد سمع
يمكن القطع به على انها كرية او مسطحة فوجب ان يكل علمه اليه
تعالى واحتج ابو علي بقوله تعالى والارض فرشناها وبقوله جعل
لكم الارض فراشا وبساطا ودحاها ونحو ذلك ولانها لو كانت كرة
في وسط الفلك لكان بعدها من ساير الجهات بعدا واحدا وكانت
كنقطة وسط الدايرة ولو كان كذلك لكان لا نرى الشمس عند الطلوع
والغروب كانها اكبر مما نرى عليه في كبد السما لان في الاحوال
كلها المسافة واحدة ولما رايناها في هاتين الحالتين اكبر علمنا ان
المسافة ليست على السوا ولانها لو كانت كرية لكانت المياه لا تثبت
في البحار ولكانت تسيل واحتج من قال انها كرية بوجوه منها ما يحكى
عن ارسطاطاليس في كتاب السما والعالم ان اجزا الارض تسلك الى المركز
بالطبع سلوكا مستويا ما لم يمنعه مانع وكان يجب ان يكون بعد جميع
النواحي من الوسط سوا والشكل الكاين على هذه الهيئة كرة والجواب
ان هذا كله دعاوي اولا المركز لا يعقل وثانيها ان قوله
يتحرك الى المركز غير مسلم وقوله انها في وسط الفلك غير مسلم
وان سلمنا ذلك فلم قلت ان الاجزا من جميع الجوانب على السوا هلا
جوزت ان يكون بعض الجهات اكثر وبعضها اقل كما ان بعض
الاجزا اقرب وبعضها ابعد وبعد فانه بنى هذا على اخر كما

يطلب المركز ولبين كذلك لان فيها اعتمادا سفلا ونسأله
هذا التحرك اختياري ام واجب فبطل الاول لان اجزا الارض
لا اختيار لها وان كان واجبا فلا بد من معنى وهو ما ذكرنا من الاعتماد
واحتج بطلميوس في المجسطي بانا اذا انتقلنا الى ناحية الفرقدين استبان
لنا نوع من الكواكب واستتر نوع وما ذاك الا لان الارض كرية قلنا ولم
وهلا قلت ان ذلك لارتفاع الارض وانخفاضها وبعد فهلا جوزت
ان يكون كذلك لبعد اقطار الفلك والنجوم واستدل ايضا بان الارض
لو كانت مدورة لكان مطلع الشمس اولا على اهل المغرب قبل طلوعها على
اهل المشرق ولو كانت مسطحة لكان طلوعها على اهل الارض في وقت
واحد والجواب انما كان كذلك لان هاهنا ارتفاعات
وانخفاضات وجبالا شواهق تستتر بعض المواضع واحتج ارسطاطاليس
بان الساير في البحر اذا راى جبلا لا يزال يرى حيالا لا بعد حين كانما يطلع
من البحر وسبب ذلك استدارة بسيط الما على الارض المهندس والجواب
لم قلت انه كذلك وهلا قلت لبعده او لانخفاض وارتفاع يراى كذلك
واستدل ابو هاشم بوجهين احدهما ان الساير في البحر يرى له نجم لم
يره ومن سيرهم وما ذلك الا لان الما حدبة والثاني ان الزوال في ساير
البلدان يكون وقتا واحدا ولو كان مسطحا والبلدان متباعدة ما كان
كذلك والجواب عن الاول ما ذكرنا وعن الثاني انه وان كان مسطحا
فهو قليل في جنب الفلك وبعد فاما ما استدل به ابو علي فقال
ان السطح في الكرة العظيمة يصح مثله الفلك يجوز
ان يكون مدار الكواكب لا غير ويجوز ان يكون جسما تدور عليه الكواكب

لأنه جسم رقيق وقوله تعالى كل في فلك يسبحون يحتمل الوجهين
وذكرت الفلاسفة انه جسم من غير هذه الاجسام وذكروا
في هيئته وطبيعته ما يطول وصفه فاما شكله فما نعد من الاجسام
منا لا طريق لنا الى ادراكه ولا طريق في العقل الى معرفة كيفيته
فلم يبق الا السمع ولم يرد به سمع فجوزنا كلا الامرين فاما حسبنا فهو جسم
وقد بينا ان المولف كله جنس واحد وقولهم في طبيعته قد بينا ان الطبع لا
يعقل فلا معنى للكلام فيه مسئلة والسما جسم كثيف عليه مقر
الملائكة وانما نعرف ذلك بالسمع والفلاسفة انكروا ان يكون فوق
الافلاك شي والدليل على ذلك ما علمنا من دين الرسول ضرورة
ان فوقنا سبع سموات وفيها الملائكة وقد نطق الكتاب بذلك في
مواضع قال تعالى الذي خلق سبع سموات طباقا واجمعت الامة على
ذلك وكذلك كونها مقر الملائكة مجمع عليه عرف من دينه صلى الله
عليه ضرورة ونطق به الكتاب فاما كونها جسما كثيفا ثقيلا يدل
عليه قوله تعالى رفع السماوات بغير عمد ترونها يعني يمسكها بغير
عمد فهمنا بذلك ولولا انه جسم ثقيل والا لما صح ذلك وانما قلنا جميع ذلك
يعرف بالسمع لان ما لا يدرك بالحواس ولا مجال للعقل فيه فلا طريق اليه
الا السمع مسئلة وليس في الجو اثير عندنا وقالت الفلاسفة باثبات
الاثير واختلفت الحكاية عنهم في معناه فحكي عنهم انه نار محيط الهوى وحكي
عنهم انه ملك الافلاك يوثر في كل شي ولا يوثر فيه لنا ان
اثبات ما لا يدرك ولا دليل عليه يودي الى الجهالات وهذا
مما لا دليل عليه فلا يكون اثباته ولانه لو كان في الجو نار لكنا

نراها كما نرى ثبتنا النجوم وقولهم ان حركة الفلك توثر في تولد النار
ملتبس يصح لما في اثبات الفلك من الكلام ولانه لو صح لكان جسما
والجسم لا يولد الجسم مسئلة والكواكب تقبل النقصان والزيادة
وعند المنجمين لا تقبل لنا ان التاليف لا انضمام متحيز الى مثله فيتحيز
معه كالجملة كما نقول في نمو الحيوان وغيره واذا صح ان الكواكب
اجسام متحيزة جاز ان تضم اليها مثلها حتى يصيران معا كالشي الواحد وانما
سوعلى انها ليست من جنس الاجسام وذلك باطل لان الاجسام كلها جنس
واحد فما جاز على بعضها جاز على سايرها مسئلة الكواكب
لا تحرك في وقت واحد حركتين مختلفتين وكذلك جميع الاجسام
وقال اهل النجوم ان الكواكب تحرك بحركة نفسها من جهة المغرب الى
المشرق والفلك حركها الى افق المغرب وكذلك راكب السفينة
اذا تحرك الى جهة غير جهة السفينة تجتمع فيه حركتان لنا ان الحركتين
تضادان ويستحيل اجتماعهما في جزء واحد ولانه يوجب كون الذات
في جهتين في وقت واحد وهذا فاسد فان قالوا اخبرنا الكواكب تتحرك الى
المشرق والفلك حركه الى المغرب وراكب السفينة يمشي الى
جهة والسفينة تسيره الى جهة اخرى وكذلك ذرة على رحا تمشي
خلاف دوران الرحا فعلمنا ان هناك حركتين احدهما نفسها
والاخر بمحلها ومكانها والجواب انه يحصل حركات الفلك
والسفينة والرحا سكنات لا يحسها المدرك لخفائهما وفي حال
حركة الفلك لا يتحرك النجوم وفي حال حركة النجوم لا يتحرك الفلك
ولكن يتحرك سكون النجم والنجم يتحرك في حال سكون الفلك ولكن ان
يحصل هناك حركات وسكنات وان لم يتبين [illegible] يعلم احدهما
حركتين

يوضحه انه لو وضع على طرف نصل سهم ذرة ثم رمى السهم لا
يستطيع السير عليها السرعة حركة المقصود مسألة قال
والجسم اذا تحرك فلا بد ان تحل في كل جزء ظاهراً او باطناً حركة وحكى
ابو القسم عن ابي الهذيل ان جميعها يتحرك بحركة واحدة اذا كانت
مجتمعة واذا افترقت فلا بد في كل جزء من حركة لسائغ ذلك وجوه
منها ان الحركة تخص المحل وطريق اثباتها يقتضي حلولها في محلها وذلك
ان الذي يقتضي اثباتها وجود الجسم في محاذاة مع جواز كونه في غيرها والحال
واحد فلا بد من معنى وهذه القضية ترجع الى الجوهر بعينه لا لكونه مجتمعاً
مع غيره واذا ثبت ذلك وجب ان لا يتحرك كل جزء الا بحركة فيه اجتمعت
او تفرقت ومنها ان الحركتين في جهتين متضادتان ولو كانت حركة
واحدة توجب كون جزء في جهتين لكانت بعض وهي واحدة بصفة معاكس مدين
وذلك محال ومنها ان كونه كائنا في جهات متضاد والعلة الواحدة
لا يجوز ان توجب صفتين ضدين ومنها يقال له هذه الحركة تحل في جزء
واحد او في جميع الاجزاء فان قال في جميعها ادى الى تجزي الحركة وهذا
محال ولو قال في جزء وجب ان يكون ذلك الجزء منتقلاً دون سائر اجزائه
وان يكون الباقي على ما كان قالوا يجوز ان يتحرك الجملة بحركة واحدة
كما يجوز ان تعلم بعلم واحد وتريد بارادة واحدة قلنا العلم يختص
الحي وقد صار الحي لكونه حياً كالشيء الواحد فما يوجد في بعضه يجعل
كانه وجد في جميعه ولذلك لا يجوز وجود علم وجهل في جزئين
من القلب وليس كذلك الحركة لانها تختص المحل يوضحه ان الجسم

يجوز ان يتحرك سواء كان مجتمعاً او مفترقاً بخلاف العلم فانه لا يجوز
اذا افترقت البنية ان يبقى كونه عالماً مسألة الجسم
اذا تحرك تحرك ظاهره وباطنه وقال ابو القسم ان الحجر اذا تحرك فانما
تحرك الصفحة العليا فاما الاجزاء الوسطانية غير متحركة لانها لم
تفارق مكانها وحكي عن قوم مثل مذهبنا وحكي عن قوم انه متحرك بكماله
ولا نفصل فاذا سألنا عن ذلك احلنا السؤال والكلام يقع في موضعين
احدهما في المعنى والاخر في العبارة فاما في المعنى فهو ان يبين ان ظاهر
المتحرك داخله في ان الحركة قد حلته وان لم يصر محاذيا للموضع بعد ان كان
محاذيا لغيره واما في العبارة فيبين ان ذلك يسمى حركة ولا يختلف الظاهر
والباطن فالدليل على الاول انا قد علمنا ان الجسم متى كان بالبعض
محاذيا لما ثم صار محاذيا لغيره حكم باطنه لو زال الظاهر عنه في
انه حصل محاذيا لغيره لما كان محاذيا له بحكمه لو لم يتصل به الظاهر اصلا
فاذا وجب في هذا الوجه ان يكون انما تغيرت الحال عليه لمعنى فكذلك الوجه
الاول يوضحه ان الحركة تحله ولا يحتاج اليه ولا يتعلق بها لمكانه فلا فصل
بين ان يكون في مكان او لا يكون في ان ذلك يكون لمعنى يحله واذا تغيرت
الحال عليه وجب ان يكون حالا فيه وذكر ابو هاشم لو صح ما قالوا لوجب
اذا اطلى الانسان نفسه بطين او ما شاكله من سائر الاشياء ان لا يكون
متحركا وانما يتحرك الجسم المطلي عليه وذكر ان الواحد منا لا يمكنه
ان يحرك ما اتصل به الا بعد ان يحرك نفسه واما العبارة فلان
اهل اللغة سموا الطاير وغيره بانه متحرك اذا حصل في محاذاة

بعد ان كان في غيرها كما سموا من حله السواد اسود في كل
موضع هذا حاله سمي متحركا قالوا الاجزا الوسطانيه لم تزل
عن مواضعها ولما زالت هي وزال مما يليها ولا اعتبار بالمكان
انما المعتبر بما ذكرنا مسئله قال اصحابنا في النار
حراره وفي الشمس حراره وانما قلنا كذلك لانه تعالى خلق فيهما
حراره ماسه ولا يجوز ان يقال ان حرارتهما لا نفسهما وقال الفلاسفه
لا حراره للشمس ثم اختلفوا فيما شاهدوه فقال بعضهم انه متى
الاثير وقال بعضهم الشعاع ينعكس من الارض فيحدث الحراره وقال
ضرار بن عمرو ليس فيهما حراره ولكن الله تعالى يحدث الحراره حالا
بعد حال بالعاده فالدليل على ان فيهما حراره انا ندرك الحراره
فيهما كما ندرك السواد في الزنجي والبروده في الجمد فمنكر ذلك
دافع للضروره ويوضحه انه لو كان بالعاده كما قاله ضرار لكان
يختلف الحال فيكثر الحراره مع قله النار ويقل الحراره مع كثره
النار ولما وجدنا الامر خلافه علمنا فساده فاما قول الفلاسفه
فباطل وانما شوهد اعلى ان النجوم خارجه من الطبايع الاربع سوا ما شذا
على فاسد وقد بينا فساد قولهم وما ذكره دعوى لا دليل عليه مسئله
والضيا جسم رقيق ينفصل عن عين الشمس وحكي عن ابي الهذيل انه عرض
لنا ان الهوى يضي لمجاورته لا يخلوله الا ترى ان الضيا اذا
انصرم بقي الهوى اسود ولو كان عرضا يحله لكان يبقى لمفارقه
الشمس ولان الضيا لو كان عرضا لكان يزول بالضد وضده السواد

لكان لا يزول الضيا الا بضد وعين الشمس لا يضاده وبزواله يبقى
الهوى اسود ولو كان الضيا حله لما عاد سوادا ولما عاد علمنا
انه كالمجاور والمجاوره انما تصح على الاجسام ولان الشعاع ينعكس
عن المراه فيقبل بالوجه فيرى الانسان نفسه وينعكس عن الما ويقع
على الجدران والانعكاس انما يصح على الاعراض واحتج بان السواد
والناس يعاقبان على الهوا كما يعاقبان على الشعر والجواب ما سلنا
مسئله اختلفوا في الجسم في اول حال حدوثه هل يجوز ان يتحرك او يسكن
قال النظام هو متحرك حركه اعتماد وهي التي سماها سكونا وقال بشر
بن المعتمر هو ساكن وقال ابو الهذيل لا يجوز ان يكون ساكنا ويجوز ان يكون
متحركا وقال ابو علي وابو هاشم يوصف بانه كاين ولا يوصف بانه ساكن ولا
متحرك والكلام يقع في موضعين احدهما في المعنى وهو ان الجوهر في اول
حدوثه لا يخلو من الكون وان الكون ليس بجنس غير الحركه والسكون وان
الحركه والسكون اسمان واقعان على الكون وثانيهما الكلام في
العباره وان ذلك الكون هل يسمى حركه او سكونا وسنبين ذلك في باب
الاكوان مسئله الكمون والظهور عندنا في الخشب والحجر
نار كامنه ثم يظهر وكذلك السواد في الزاج والعفص كامن وهو
مذهب اكثر المشايخ البصريه والبغداديه وحكي عن ضرار ان القول
بالكمون باطل وان تلك النار يحدثها الله تعالى عند القدح والزند
عند العصر كما يخلق الولد عند الوطي وقال بعضهم ان النار التي تظهر
عند القدح او احتكاك العود بالعود فانها الهوا المحيط به يعود نارا
وكذلك الالوان عند مخالطه العفص والزاج وحكي قريب منه عن ابي القسم

وحكى عن الجبائي انكار الكمون وزعم ان الدهن شيء حادث عند
الحنطه وكذلك الدهن شيء حادث عند السمسم وزعم ان الدقيق شيء
حادث عند القاء عند القاعد وان العجين عند الدق وهذه جهالات
لا يرتكبها عاقل واختلف مشايخنا في الكمون فذهب النظام الى انه على
المداخله وذهب المشايخ الى انه على المجاوره والكلام يقع في مواضع
الاول ان في هذه الاشيا نارا وسوادا كامنا والثاني انه لا يحدث بالعاده
في الحال كما يقوله ضرار والثالث انه كامن على جهة المجاوره لا المداخله
والحلول كما يقوله النظام والاصل فيه ان معنى قولنا في شيء انه في غيره
ينصرف على وجهين الاول ككون الما في الجره وهذا يجوز على الاجسام
والثاني كحلول الاعراض بان يكون في حيز الجوهر وبحيث هو وكل معنى
ثبت انه جسم فيقال انه في غيره على سبيل المجاوره وكل امر
ثبت انه عرض فيجب ان يقال انه في غيره بمعنى الحلول لاستحالة الحلول
على الاجسام والمجاوره على الاعراض وبانهما ان ذلك النار والسواد
ليس من الهوى ولا من التولد على ما يقوله ابو القسم واذا ثبت هذه الاصول
فبعد ذلك يقع الكلام في العبارات فالدليل على الفصل الاول
ان الدهن لو لم يكن في السمسم والنار في الحجر لم يجب ان يظهر منه
عند القدح والحك والعصر على طريقة واحده ولكان يجوز ان يظهر
وان لا يظهر ويدل انه فيه ولا فرق بين من قال ليس في السمسم دهن وبين
من قال ليس في النار حراره ويدل عليه ان النار تقوى بما يلقى عليها
من الحطب وغيره ولو كانت محدثه لكان يختلف الحال فيقوى عند

قلة الحطب ولكثرته وتضعف عند كثرته ويقل على هذا العفص
والزاج فاما الفصل الثاني فقد بينا ان التداخل على الاجسام
لا يصح وان الالوان والحراره والبروده اعراض وانما بناه على مذهبه
في ذلك واذا افسد ذلك فسد ما بناه عليه والدليل على فساد
القول الثالث ان ذلك لا يخلو اما ان يتولد عن الاعتمادات او الحركات او عن الجسم
وشيء من ذلك لا يولد ولانه يوجب ان يكون ذلك فعل العباد وهذا لا
يكون واما ما قاله الجبائي فجهالة لان العلم بان الجسم متى قطع نصفين او اربعه
هو ما كان ضروري فدافع ذلك دافع للضروره واحتج ابو القسم
في عيون المسايل بانه لو كان في الحطب نار لاحترق والجواب ان تلك
الاجزا قليله متفرقه وفي الحطب ما يمنع النار من النفوذ فيه
فاذا كثرت النار نفذت في اجزا الحطب مسئله
الجوهر المنفرد يكون منفردا لعله عند ابي القسم وعندنا هذا لا يصح ومعنى
قولنا انه منفرد انه لا جوهر بحسه لنا ان هذا نفي فلا يعلل فان اراد
كونه في جهة فذلك معلل بالكون ولانه لو كان بحسه جوهر ثم فارقه لم
يتغير حال الذات كما كان عليه وانما يتغير التسميه فكان يسمى
مجتمعا والان يسمى منفردا واحتج بانه اذا كان مجتمعا لمعنى فكذلك
كونه منفردا والجواب ان معنى قولنا مجتمع اثبات الصفه ومعلل بالكون
وان معنى قولنا منفرد يرجع الى النفي على ما بيناه
الفنا مسئله قال اصحابنا الجواهر تفنى والله تعالى
باق
نفسها وقال ابو عثمان الجاحظ يستحيل فنا الجواهر وليس لنا في
المعتمد ويدل لنا قوله تعالى هو الاول والاخر فوجب ان يبقيه

موجودا او لا موجود معه بعد الموجودات حتى يصح كونه آخرا كما وجب
ان يكون موجودا ولا موجود معه اولا حتى صح ان يكون اولا وقد بطل
قول من قال ان الجنة والنار تفنيان وثبت ان الثواب والعقاب دائم
لا يجوز انقطاعه فلا حاجة له لهذه العلة الى الفنا الا عند انقطاع التكليف
قبل البعث ومتى ثبت ان العقلا يصح عليهم الفنا فحكم غيرهم كحكمهم
فوجب ان يصح الفنا على جميع الاجسام وقد اجمعت الامة ان الله تعالى قادر على
افنا الخلق كما قدر على ايجاده واحتج بانه مما يبقى ولا ضد له يفنيه قلنا
ليس كذلك لان للجواهر عندنا ضدا وهو الفنا وهو تعالى يختص بالقدرة
عليه فاذا وجد فني الخلق مسئلة فنا الجواهر يعلم سمعا عند ابي
هاشم وعند ابي علي يعلم عقلا وجه قول ابي هاشم انه لا يمتنع في العقل
ان لا يكون للاجسام ضد كما لا ضد للتاليف ولا يحتاج في وجوده الى غيره
حتى يبطل ببطلانه وقد ثبت ان الباقي لا يفنى الا بضد او ما يجري مجراه
فوجب ان يبقى الاجسام اذا وجدت ولا يقال لو استحال فناوها لوجب
وجودها لكانت مثلا للقديم تعالى وذلك لان التماثل بين الشيئين يقع
في صفة الذات والقديم سبحانه انما وجب وجوده لما هو عليه في ذاته
والجواهر انما يجب وجودها لان الموجد احدثها وقد كان يصح
ان لا يحدثها فيكون في هذه الاوقات كلها معدومة ولانا نقول ان
الجوهر اذا كان مقدور الاعادة وجب ان يكون اعدامه مقدورا
واعدام ما يبقى يكون بضد والجواهر باقية فوجب ان يكون لها ضد
لان هذا لا دليل عليه وكل ذلك يبين ان الواجب عقلا التوقف

واحتج ابو علي ان من حق القادر على الشي ان يقدر على ابطاله
كما ان من حق القادر ان يقدر على ضده اذا كان له ضد فاذا كان
الجوهر مما يبقى لا يحتاج الى شي يبقى ببقائه وجب ان يكون له ضد
به يبطل ويفنى ولان الواحد منا اذا قدر على شي قدر على ابطاله
فالقادر للذات اولى والجواب عن الاول ان ذلك انما يصح
اذا تقدم العلم بان له ضدا فيتكلم حينئذ بانه اذا قدر عليه قدر
على ضده فاما اذا لم يعلم ان له ضدا لا يجب هذه القضية فيه وقوله
انه لا بد ان يقدر على ابطاله دعوى لم قال اذا كان مما يبقى ولا
ضد له ولا يحتاج الى شي لا بد ان يكون ابطاله مقدورا وقوله اذا قدر
على ايجاده قدر على اعدامه ما بينا انه اذا كان له ضد فهو كذلك
فان لم يكن ضد ولا ما يجري مجرى الضد فلا قالوا بالسمع نعلم احكام
الذوات لا نفس الذات والجواب انا بالعقل نعلم الفنا واحكامه ولكن
بالسمع نعلم ان الاجسام تفنى واذا كانت باقية فلا بد من ضد تفنى
هذا الوجه نقول انه يعرف سمعا مسئلة اختلف شيوخنا
في كيفيه الافنا فذهب شيخانا ومن تبعهما واكثر المشايخ البصريه
والبغداديه انه يفنى بعينه وان الباقي يفنى لا لمعنى وان الفنا محله ولكن
نفس الوجود بضاده مستبعد وقال ابو الحسن البرذعي ومحمد بن شبيب
الباقي يبقى ببقا والفاني يفنى لمعنى يحله سماه العلماء يفنى في الثاني
كانه جعله كالسبب في بقائه وقال ابرهيم النظام الوجود يتجدد
بالفاعل حالا بعد حال فاذا لم يجدده فني وقال ابو الحسين الخياط
وابو حفص القرميسيني البقا ليس بمعنى ولا الفنا لكن الله تعالى

يوجد الاجسام فاذا اراد بقيها بعد ما ويعدمها وعندهما القدرة
تتعلق بالاعدام كما تتعلق بالاحداث وقال ابو القسم انه يفني بفنا
يخلقه فاذا لم يخلق البقا في الجوهر وقال ابو الهذيل الجوهر يبقى ببقا وهو قوله
ابق ويبقى بعينه وهو قوله افن قال ابو احمد بن علان الاهوازي انه تعالى
اذا اراد افنا الجواهر يخلق فيها كونا يجب عدمه في الثاني
فاذا عدم ذلك الكون لم يخلق غيره ولا يجوز ان يكون جوهر الا فيما يكون
فاذا بطل كونه كائنا في جهة بطل ما يصير به بمعنى الجوهر وقال بعضهم
للجوهر حد ينتهي اليه فاذا بلغ الحد فني من غير افنا وليس هذا القول الا محاسنا
ولعله من قول اصحاب الطبايع فالكلام يقع في مواضع احدها ان
الاعدام ليس بمقدور والثاني انه لا يفنى بعدم معنى وهو البقا والثالث
ابطال قول ابن علان والرابع اثبات الفنى والخامس انه لا يجوز ان يحل الجوهر
اما الفصل الاول فالدليل عليه وجوه منها ان الاعدام لو كان
مقدورا لكان مقدورا الا لان وجوه المقدورات لا يختص بقادر دون
قادر ولو كان كذلك لصح ان يبقى الكون عن الجوهر باعدامه فاما
ان يبقى جوهر بلا كون وذلك محال او يبقى الجوهر فيؤدي الى ان يكون افنا
الجواهر مقدورا للعباد وهذا باطل ومنها ان تعلق القادر بالمقدور
لو تعدى في التعلق عن وجه الاحداث لوجب ان يتعلق بكل وجه والعلة
فيه انه يتعدى ولا حاصر ومنها انه لو تعلق بالاعدام لصح منا ان
نعدم فعل الغير ولو صح ان يتعلق قدرتنا باعدام فعل الغير لصح
تعلق باعادة فيؤدي الى اثبات مقدور بين قادرين وذلك لا يجوز

حصل عليه الدار [illegible] الاعدام والله يتعلق بكل وجه [illegible]

كل ذات حصل على صفتين بالفاعل فكل من قدر على احد الصفتين
قدر على الاخرى ومنها انه يجب ان يقدر على اعدام الجسم واذا
قدرنا على اعدامها قدرنا على ايجادها ومنها ان ما كان في ذات
بالفاعل كان بالفاعل في جميع الذوات كالوجود فلو كان الاعدام
مما يتعلق بالفاعل لكان كذلك فيما لا يبقى وكان يجب اذا لم
يعدمه ان لا يعدم فيخرج من ان لا يبقى على البقا وهذا محال ومنها
انه ليس للمعدوم بكونه معدوما صفة حتى يحصل عليها بالفاعل وانما
هي نفي واحتج بان من جوز القادر على الشيء ان يقدر على افنائه قلنا
ولم قلت فان قال في الشاهد قلنا في الشاهد نفسه نصدمه في الغايب
كذلك فاما قول ابي القاسم انه يفني بعدم معنى فقد بينا ان الباقي
لا يبقى ببقا وبعد فلو كان اذا لم يخلق البقا فنيا لكان في اول حال
الحدوث فنيا لانه لا يخلق فيه البقا وبعد فاذا كان افنا الجسم
متجددا مع جواز ان لا يتجدد فلا بد من امر يؤثر في ذلك وذلك الامر يجب ان يكون
متجددا او ان لا يجعل البقا ليس بامر متجدد واما الفصل الثالث والدليل
على فساد قول ابن علان وجوه احدها ان ما يؤثر في افنا غيره يكون امرا متجددا
موجودا الان فناه يتجدد مع جواز ان لا يتجدد فاذا فني لا بد من امر يتجدد
وهذا الكون عدمه لا يؤثر في افنا به وان لا يحل الفاني يفنى وليس بامر
متجدد فلا يؤثر في افنا الجواهر ومنها ان ما يحوي عليه البقا
وما لا يكون يرجع الى جنسه فاذا كان الاكوان مما يبقى استحال ان
يفنى ان فيه ما لا يبقى واما الفصل الرابع اثبات الفنا
اذا ثبت انه يفنى وثبت انه لا يفنى بالاعدام ولا بعدم الكون لا بد من معنى

ان يبقى بضد ولا انه يتجدد فناؤه مع جواز ان لا يتجدد ولا بد من
امر متجدد اثر في فنائه فان قيل اليس بعضهم قالوا ان الجسم ينتهي
الى حد يجب فناؤه فكيف يصح ما قلتم انه يبقى مع جواز ان لا يبقى قلنا الدليل
على فساد قولهم وجوه منها ان الجوهر بعد وجوده عن الوقت الواحد
فلا يختص بوقت دون وقت اذ ليس بعضه اولى من بعض ولا وقت الا ويكون
وجوده فيه وليس كما لا يبقى لانه يختص بوقت واحد لا يصح وجوده الا فيه
ومنها ان صحة الوجود وزوال الوجود مما يرجع الى ذات الشيء والذات
حاصلة لهذه الجواهر ابدا فوجب ان يصح وجودها ابدا كما ان الجوهر يحتمل
الاعراض لتحيزه يحتمله في عموم الاحوال ومنها انه اذا وجد الجوهر
وهو مما يكون عليه البقاء فما المعنى الذي يوجب انتفاءه في ذلك الحد فان
اشاروا الى معنى معقول تكلمنا عليه والا فلا فان قيل اليس ابو الهذيل
يقول انه يفنى بقوله افن قلنا ذلك الفساد ظاهر لان الكلام لا
تاثير له في ايجاد الافعال وعدمها ولان قوله افن لا يخلو اما ان يكون
خطابا للمعدوم فهو محال او للموجود فاستغنى بوجوده عن موجد وكان
ما يؤثر في الايجاد لا يختلف فيه الشاهد والغائب ككونه قادرا عالما
فلو كان قوله افن مؤثرا لكان من الواحد منا ايضا مؤثرا وقوله
انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن بيان لقدرته على تكوينه
من غير تعذر ولا امتناع واما الفصل الخامس ان الفناء لا يحل
الجوهر لانه ضده فيستحيل ان يجتمع معه ولو جاز الاجتماع وفناء
واحد لجاز اكثر من ذلك واحتجوا بان من حق الضدين ان يتضادا
على المحل فلو كان للجسم ضد لكان يضاده على المحل وذلك يستحيل

فدل انه لا ضد له قلنا هذا دعوى ولم قلت وانما ذلك في الاعراض
المختصة بالمحل ثم الامر في ذلك مختلف الحركة تضاد على المحل والعلم
والجهل يتضادان على الجملة وارادة القديم وكراهته عند ابي هاشم ان
لا في محل على الحي والجوهر لا في محل فيما وكذلك ضدهما فيتضادان بنفس
الوجود لاستحالة الحلول عليهما جميعا مسئلة الاختلاف
بين الشيخين ان الفناء لا يبقى ثم اختلفا فقال ابو علي يعلم ذلك عقلا
انه لا يبقى وقال ابو هاشم يعلم ذلك سمعا فاما ابو علي فيقول الوقت
لم يحل هو والجوهر من ان يكون احدهما موجودا كاللون في المحل فكان
لا يخلو القديم من فعل احدهما واما ابو هاشم فيقول ما دل على اثبات
الفناء دل على انه لا يبقى وذلك ان السمع دل على ان الجوهر يفنى فلو كان
يبقى لما انتفى الا بضد ثم كذلك ابدا فلا يخلو العالم من وجود وقد ثبت انه
تعالى اخبر بعدم العالم ان الفناء لا يبقى فاما ما ذكره ابو علي فغير صحيح
لانه بناه اولا على اصل مختلف فيه وهو ان المحل لا يخلو مما يحتمله وهذا
اصل قد ثبت فساده وبعد فلو ثبت ذلك فعنده ان ما يبقى وما
لا يبقى لا يختلف الحال فيه ان المحل لا يخلو منه ومن ضده فكان يجب ان
لا يخلو القديم سبحانه من خلق الجوهر والفناء وان كان لا يبقى كما يجب لو كان
باقيا على ان هذا يلزمه ان لا يخلو القديم من فعل ارادة وكراهة
لا في محل وربما تعلق ابو علي بانه لو بقي لصح ان يوجد بحيث هو جوهرا
وحيثما فاما ان يشركه معه وذلك لا يصح فيه ولا يشترك فوجب ان يبقى
فهذا ايضا فاسد لان هذا قائم فيه وان لم يشتركا تقرر ذلك في
حال وجود الجسم بحيث هو فيه يجب نفيه اصلا مسئلة

كان ابو علي يقول بجواز فنا بعض الاجسام دون بعض ويقول الفنا
فيما يختلف فيجوز في فنا ان يكون فنا لبعض الجواهر دون بعض ثم رجع
وقال فنا بعض الاجسام فنا لسايرها وحكي اصحاب ابي علي عنه
انه قال بعد ذلك بالقول الاول فاما ابو هاشم فلم يختلف قوله ان
فنا بعض الاجسام فنا لسايرها وقال بعضهم للفنا جهة يختص
بها فيفني ما في تلك الجهة من الجواهر لنا ان الاشيا المتماثله متي وجد
مضادها في الحس وكان حكمها مع جميعها في باب الوجود لا يختلف
فالواجب ان ينافي الكل لان ما له ينافي البعض قايم في الكل يدل
عليه ان السواد لو وجد في محل فيه عشرة اجزاء من البياض لوجب
ان ينفي الكل لان حاله مع الكل لا يختلف وليس بان ينفي البعض اولي
ان ينفي الكل ولا يلزم السواد في محل اخر لانه لو يوجد علي الوجه الذي
ينافيه ولا يقال انما ينفي السواد للاجزا الكثيرة من البياض في محله لانه لو
لم ينافي الجميع لادي الي كون المحل اسود ابيض بخلاف الجوهر والفنا وذلك
لانه انما امتنع ذلك في السواد والبياض لاجتماع الضدين علي وجه
يتضادان فيه ولذلك يصح وجودهما في جزوين وهذا موجود في الجوهر
والفنا لانه يودي الي اجتماع الضدين علي الوجه الذي يتضادان فيه
الا ان في الاول يتضادان علي المحل وفي هذا ينفس الوجود ٭
واحتج ابو علي بما ثبت منا انه لا يتعلق بين الجوهرين فيصح فنا احدهما
دون الاخر كالمتحرك والساكن ومنها ان ليس فيه اكثر من وجود
جوهر وعدم جوهر وفي الاسد ايصح كذلك الاشيا ومنها ان المنفك

من الامه انهم يقولون انه قادر علي افنا زيد مع القاعمر وهذا يودي
الي خلافه ومنها ان الشي انما يجب ان ينفي بين كالساهي ينفي سوادين
والعلم ينفي جهلين من حيث يودي الي انه لو لم ينفيهما ادي الي اثبات ضدين
ضدين في موصوف واحد وذلك يناقض لانه ترى ان السواد لا ينفي
البياض والحموضه لان ذلك لا يناقض القول بانه يفني جوهرا دون جوهر
لا يودي الي التناقض وكان ذلك بمنزلة السواد في المحل والبياض في محل
اخر والجواب عن الاول انه لا يتعلق احدهما بالاخر فيما يحله فاما
في غير ذلك فقد يتعلق الا ترى انه يتعلق احدهما بالاخر في وجود التاليف
والحيوه والعلم والقدرة واذا حل هذه المعاني في بعضه اوجب الحكم
لساير الجمله والفنا لا يحل الجوهر بحكمه مع ساير الجواهر علي حد واحد
والجواب عن الثاني انه يبطل باجزا
متضاد الجميع علي وجه واحد والجواب عن الثالث ان دعوي الاجماع فيه محال وانما اوردوا
السواد في محل والجواب عن الرابع
اما انه يريد وتفرق اجزايه وهذا عندنا يصح والجواب
ان هذا النقض انما يتضاد الفنا والجوهر لانهما لا يوجبان صفة المحل والتضاد
قد يكون علي المحل وقد يكون بنفس الوجود وهذا من ذلك الفصل مسئله
الفنا ليس عرضا عند ابي علي وابي هاشم بينما وجه قول ابي هاشم ان العرض
ما يعرض في الوجود ولا يجب له من اللبث ما يجب لغيره وهذا موجود في الفنا
والعرض ما يعرض في الوجود ويوثر في غيره واصله من عرض لعرض ومنه
سمي السحاب عارضا الا ان ساعرض لا يتم اعتقدوا ان لا لبث
لها كلبث ساير الاجسام واما ابو علي فيسمي ما يعرض علي الاجسام

بلغ

عرضاً ويقول الفنا او ارادة القديم وكراهته ليس بعرض وفيما
ذكرنا جواب مسألة قال ابو هاشم الفنا جنس واحد ليس
فيه متضاد ولا مختلف وذكر ابو علي في بعض الكتب ان فيها مختلفاً
وذكر في نقض التاج انه لا يجوز ان يكون فيه مختلف وذكر
اصحابه عنه ان الفنا لا يكون الا متماثلا او متضادا وحكي عن القاضي
انه قال يجوز ان يكون فيها متضاد ولا يجوز ان يكون فيها مختلف والدليل
على انه لا يجوز ان يكون فيها مختلف ان جميعها ينفي الجواهر وهي متماثلة
والشيئان لا ينفيان شيئا الا اذا كانا مثلين كالبياضين او ضدين
كالسواد والبياض ينفي الحمرة وبينت انه لا يجوز ان يكون فيه مختلف
فان قال ولم قلتم ان المختلفين لا ينفيان شيئا واحدا قلنا لوجوه احدها
دليل على انه لو صح في الشيء ان ينفي مختلفين لادى الى جواز خلو المحل مما
يتعاقب عليه بان ينفي الحلاوة والسواد والحموضة وهذا لا يصح
عنده وثانيها دليل ابي هاشم ان الشيء لا ينافي غيره الا وله
حكم بالعكس من حكم ما يضاده وذلك لا يتاتى الا في ضدين وثالثها
ما ذكره ابو اسحاق بن عياش وهو اوضح ما قيل فيه وهو انه لو صح في
الشيء ان ينفي مختلفين كصحة نفي المثلين لوجب متى وجد في محل ان ينفي عنه
كل مختلف فيه كما يجب ذلك في كل متماثل وكان اذا وجدت
الحلاوة ينفي كل طعم ورائحة ولون بل كان يجب ان ينفي الاكوان
وهذا فاسد وبينت ان الشيء انما ينفي مثلين او ضدين فاما العدان
ووجه قول ابي هاشم انه لو لم يكن جنسا واحدا لوجب ان يعلم بكل

٤٥

جنس منه ما يختص به لذاته او بما هو عليه في ذاته لاستحالة
اثبات جنس لا يعلم صفته على جملة او تفصيل وقد ثبت انه لا يعلم للفنا
صفة ترجع الى ذاته الا كونه منافيا للاجسام وهذه الصفة كل الفنا
متفقة فيها فوجب كونها متماثلة ووجه قول القاضي ان الفنا انما يعلم من صفة
منافاته الجوهر ومنافاة الشيء لغيره كونه من المثلين ومن الضدين فلم يمكن
القطع على احدهما فجوزنا الامرين الا ترى ان السواد ينفي [illegible] البياض
والحمرة لما ذكرنا مسألة الفنا لا يحل في محل ولا يختص بجهة عندنا
كالجسم لا يحتاج الى المحل وقال البردعي ومحمد بن شبيب انه يحل الجسم
وقال بعضهم له جهة يختص به لنا ان حاجته الى الجوهر يبطل كونه منافيا
لان حاجته اليه تقتضي صحة وجوده مع وجوده ومنافاته له تقتضي وجوب عدمه
عند وجوده وذلك متناقض ولانه لو حله لوجد معه وقتا واحدا واذا جاز
اجتماعهما وقتا لم يصح تضادهما فاما الجهة فالذي يدل على فساد قولهم
وجوه منها انه لو اختص بجهة لكان يختص بها مع جواز ان لا يختص كما في
الاجسام فكان يكون فيها المعنى كالجوهر وحلول المعاني في الفنى
لا يجوز فان قيل هلا قلتم ان حلوله في هذه الجهة لا لعلة كما لا يعلل
اختصاص العرض بهذا المحل دون غيره ويستغني عن المعنى قلنا انا
الاول اذا صح وجوده في هذه الجهة ووجوده في جهة اخرى وهذه صفة
زائدة على وجوده ولا بد ان يعلل فاما حلول العرض في محل فليس له صفة زائدة
على الوجود حتى يعلل على ان الثاني انه لاي وجه وجب فلا بد ان يعلل بالعلم
صفة الوجوب ومنها ان الفنا لو كان في جهة لكان من جنس الجوهر
لانه انما يكون في جهة لتحيزه فكل ما شارك الجوهر في التحيز كان مثلا له

[illegible]

ومنها انه لو كان للفنا جهه لصح ان تعالى انا نقدر على الجوهر
ولكن لا يصح فعله لان من تلك الجهه فنا ما بعا مسئله وحكى
ابو هاشم عن ابي علي ان الفنا لا يدرك بشي من الحواس وان ذلك يعلم
عقلا ولم يحك عنه دليلا وقال ابو هاشم لا اعرف ما كان يستدل له
وذكر انه لا يعرف لابي علي في ذلك وجها صحيحا وقال ابو هاشم وهو قول
انه لا دليل على انه لا يدرك وذلك يوجب ان مذهبه التوقف
القاضي وذكر الشيخ ابو عبد الله انه لا يرى وعليه دليل قاطع
قال القاضي وقد كان في اصحابنا وغيرنا بالعراق من يقول الاولى ان
نسميه مدركا واعتل الشيخ ابو عبد الله بان ما يدرك لا يختص
لمدرك دون مدرك بل يصح ان يدركه سائر المدركين فلما لم يصح في
الفنا ان يدركه الواحد منا لان عند وجوده ينعدم سائر المدركين
~~فلما لم يصح~~ فوجب ان يحكم انه لا يدرك قال القاضي وهذا بعيد لانا انما
لا ندركه للعدم والقديم سبحانه موجود فوجب ان يصح ان يدركه
واحتج من قال بانه يدرك بان ضده وهو الجوهر يدرك فكذلك
الفنا قال القاضي وهذا دعوى ويلزمه ان يدرك لمسا كما في الجوهر
مسئله ولا يحسن خلق الفنائين لان الغرض يتم باحدهما
فان خلق فنائين قال ابو هاشم يقبح احدهما لانه عبث وقال
قاضي القضاة يقبحان جميعا ووجه ذلك ان احدهما يقبح لوجود
وجه القبح فيه وهو انه عبث لا فائده فيه والثاني يقبح لانه
لا يتميز عن القبيح ولانه ليس احدهما بان يكون هو القبيح اولى من
الاخر فيقبحان واستدل ابو هاشم

بان احدهما مما يحتاج اليه وللفاعل فيه غرض صحيح فلا يقبح والاخر
مما لا يحتاج اليه فيقبح واذا كان وجه القبح في احدهما حكمنا
بان احدهما يقبح واجاب عما قاله القاضي بان القبيح اذا لم يتميز عن الحسن
انما يقبح الكل اذا كان التمييز مامورا به مكلفا به فاما اذا لم يكن
كذلك فلا يقبح والجواب ان قوله وجه القبح في احدهما
ليس كذلك وقد بينا وقوله ان القبيح اذا لم يكن مامورا بالتمييز لا يقبح
دعوى بل يقبح على كل حال مسئله اتفق شيوخنا ان الله تعالى يفني الاجسام
بخلق الفنا فسئل ان خلق الفنا ولا ينتفع به احد وجب ان يكون عبثا
وكذلك موت احد من مات فان قال انما هو بمنزله البقايه فعل بقاوه استمرار
وجوده فلا يقبح واما الفنا فابتدا احداث فعلنا فيعود هذا السؤال
اختلف شيوخنا في وجه الحكمه في خلق الفنا فقال ابو علي انه يحسن لكونه لطفا
لان المكلف اذا علم ان جزا ما يفعله يتراخى يكون اقرب الى ان يفعله
للوجه الذي له يحسن ويجب منه اذا لم يتراخ وتراخيه بالفنا اقرب وما
هو مصلحه يجب ان يقع على اقوى الوجوه واما الموت فعقيبه المهل اذا
احتمله لم يخل منه وما لا يدري بعده لا يقال لماذا فعله فهذه طريقته وابو هاشم
يقال وجه الحكمه في الفنا والموت انه لولاهما لما حسن التكليف
اصلا فهو بمنزله تعجيل الجزا وذلك لانه تعالى يكلف بعد بعثا للثواب وانما
يستحق المكلف الثواب اذا وقع الالجا وفعل الفعل للوجه الذي
له يحسن لا للثواب فلو قارن الثواب حال التكليف لحصل ملجا الى فعله
ولاجله فعله فلا يستحق الثواب اصلا فلا بد من تاخير الثواب
~~ولو قارن الثواب حال التكليف لحصل ملجا الى فعله ولاجله~~
بالفنا والاماتة يوضحه ان من علم انه اذا صلى في يومه يحصل له في يومه ما يتمناه

في غد يكون كالملجأ كذلك ما نحن فيه فاذا لا بد من تاخير فعل ما كان
العبد كان المكلف اقرب الى ان يفعل ما يفعل على الوجه الذي يستحق
الثواب العظيم وقد ذكر ابو هاشم في بعض المواضع ان يبقيهم احيا ويزال
التكليف كانوا هم ومونهم فاذا احسن ذلك ليفصل حال التكليف من حال
الا انه كذلك الفنا ولا انتقال النفسه استمرار وجود ليس باحداث فعل
لان الجوهر لا يخلو من اعتقاد يحدثه فيه فيثبت وشهوه ونفار عند ابي هاشم وفي
السفينه احداث كما في الافنا احداث

باب الاعراض

قال اكثر اهل النظر في الاجسام اعراض غيرها ونفاها كثير من
الفلاسفه ونفاها من الاسلاميين ابو بكر الاصم واثبت النظام الحركه والسكون
لنا انه يتجدد على الجوهر بكونه كائنا في جهه حاله مع جواز ان لا يتجدد وذاته وصفاته
على ما كانت فلا بد من امر متجدد لاجله تجددت هذه الصفه دفعا في الامورنا
المتجدده وكان وجود معنى او عدم معنى او الفاعل وبطل ان يكون العدم معنى
او الفاعل فلم يبق الا انه يكون لوجود معنى على ما تقدم بيانه في اول الكتاب

مسئلة في حد العرض ذكر ابو هاشم في الابواب عن نفسه وعن ابي علي
ان العرض ما يعرض في الاجسام ولا يعاليه كالاجسام ثم قال عن نفسه هذا هو
الاصل لكنه يوصف به ما يعرض في الاجسام ولا يعرض كما وصف الملك بانه
ملك اذا كان مثل الملائكه في التسميه وان لم يكن رسولا وكذلك سمينا اراده
القديم وكراهته والفنا عرضا وان كان هذا الحد يقتضي ان لا يكون ذلك عرضا
وذكر في الجامع عن نفسه نحوه وذكر ابو علي في حد العرض مثل ذلك
ونص ان اراده القديم وكراهته والفنا ليس بعرض وذكر ابو هاشم
في الاشر وبينانه الثانيه ان العرض ما يعرض في الاجسام وذكر الشيخ
ابو القسم البلخي ان العرض ما لا يبقى وقتين وهو مذهب الاشعريه وقال النظام

العرض ما لا يقوم بنفسه واليه تذهب الكراميه وعندهم الاعراض
كلها باقيه وذهب بعضهم الى ان العرض ما ليس بجوهر ولا جسم واختلف
قول شيخنا ابي عبد الله فقال في المقدمات ما يعرض في الوجود ولا يجب
بقا الاجسام وقال مره اخرى ما لا لبث له طويل كلبث الاجسام وذكر
في الاستقصا انه ما يعرض في الوجود ويكون بقاه مع بقا الاجسام قال
الناقض وهذا هو الذي استقر عليه قوله وذكر قاضي القضاه في شرح
الجامع والتجريد وغيره ان اولى ما حد به عندنا انه الذي لا يجب له من اللبث
والبقا ما للاجسام متى وجدت على ان ما لا يبقى لا يجب له البقا وما يبقى
اتفاقه بغيره فلا يجوز بقا الاجسام ولا يصح انتفا الاجسام مع بقائه وذكر
في بعض كتبه ان العرض ما يعرض في الوجود وتعين حكم غيره به وذكر في بعض
الكتب انه الذي يعرض في الوجود ويوجب الحكم للجواهر والقديم ولا يجب له من
اللبث ما لهما وذكر ابو القسم البستي حدودا جمه احسنها ما قال العرض ما لا يجب
وجوده ويستحيل تحيزه لشي يرجع الى جنسه والصحيح من هذه العبارات
ما ذكرنا اولا عن قاضي القضاه وان كان جميع العبارات العرض فيها واحدا وانما
ماذكره ابو هاشم اولا فيبطل باراده القديم وكراهته والفنا وما
اعتمد به بعض النصوص وما قاله ابو القاسم فاسد من وجهين احدهما ان يكون
من الاعراض ما يبقى والثاني انه لو كان مما لا يبقى لم يصح تحديده لان ما يجب
المحدود عليه لا يدخل تحت الحد وقول من يقول انه لا يقوم بنفسه قلنا
ايش يعني بهذا ان اردت الاختصاص فهذا فاسد وان اردت انه الذي
يحتاج في وجوده الى فاعل ينتقض بالاجسام فان اردت انه محتاج الى محل
فقد ثبت عندنا ان الفنا واراده القديم لا تحتاج الى محل وهو عرض
وما ذكره الشيخ ابو عبد الله اولا ينتقض بالسواد الذي علم

وبه قال ابو علي وقال ابو هاشم سفى وبه قال القاضي وقال ابو هاشم الاراده
والظن مما سفى وقال القاضي لا سفى وقال ابو علي الادراك سفى والندم
عند القاضي لا سفى واتفق شيخانا ومن سعهما ان اللون والطعم والرايحه
والرطوبه واليبوسه والحراره والبروده والاكوان والتاليف والاعتماد
والحيوه والقدره سفى واتفقوا ان الاصوات والالام والنظر والشهوه
لا سفا مسئله في مقدور القدر بلغنا عشر جنسا مقدوره للقادر
للذات لا يقدر عليه القادر بقدره الجوهر والفنا واللون والطعم والرايحه
والحراره والرطوبه واليبوسه والقدره والشهوه والنفار والحيوه هذا لا
خلاف بين مشايخنا الا بعض البغداديه يخالفون في اللون على ما بيناه ومقدور
القدره عشره اجناس جنسه من افعال القلوب الاعتقادات والارادات
والكراهات والنظر والظن وجنسه من افعال الجوارح الاصوات
والاكوان والالم والاعتمادات والتاليف فاما الادراك لو كان
معنا لكان مقدورا له وقال ابو القسم مقدور للعزه والطافه معنى
لكان مقدورا له وقال ابو القسم يختص القديم بالقدره عليه عند قاضي القضاه
وعند البافين ليس بمعنى وسنبين في الابواب مفصلا مسئله
في محل الاعراض قال ابو القسم كل عرض يحتاج الى محل وهو مذهب
جماعه وذهب شيوخنا الى ان اراده القديم وكراهته والفنا
لا يحتاج الى محل وقد بينا ان باقي الاعراض لا بد له من محل لانه لا
يحتاج الى محل وقد بينا ان باقي الاعراض لا بد له من محل ومنها ما
يوجب الحكم لغيره وجبان يختص به ثم منها ما يحل محلين كالتاليف ومنها
ما يحل محلا واحدا وكيف يوجب الحكم لمحله على اربعه اضرب منها ما
يوجب الحكم لمحله كالالوان ومنها ما لا يوثر في محله سوى انه وجد
فيه كالالوان وسائر المدركات

من الاعراض ومنها ما يوجب للجمله حكما كالحيوه ومنها ما
يوجب الحي حالا كالعلم والقدره والظن والاراده وضدها ثم هذا
المنشي يختلف منه ما يحل القلب كالعلم ومنها ما يحل غيره كالقدره وسنبين
تفصيل ذلك في كل مسئله في بابها ان شاء الله تعالى وبه الثقه

باب في الالوان

الالوان الخالصه خمسه عند ابي هاشم السواد والبياض والصفره والحمره والخضره وهو مذهب ابي علي والكر
المشايخ وذكر ابو القسم في عيون المسايل ان اللون الخالص السواد
والبياض فقط والباقي مركب وحكي عنه خلاف هذا وان الغبره كونه ان يكون
لونا ثالثا ونص على هذا ايضا وحكي ابو القسم في اراء الفلاسفه عنهم ان اللون
الخالص السواد والبياض لنا ان ما كان لونا خالصا لا يحصل مثله باختلاط
لونين بلونين مختلفين ومتى زيد فيه ما هو مثله قوي على المنظر وان اختلط
به ما خالفه او نقص الصفرة في الادراك وما ليس بلون خالص بخلاف ذلك فاذا
ثبت هذا بعده الخمسه هي التي يظهر فيها هذا الوجه دون ما عداه
لان الحمره والخضره لو كانتا مركبتين لصح منا ان نفعلهما لان الخلط في مقدورنا
وقد علمنا انا اذا خلطنا السواد بالبياض فقط لا يحصل الحمره والخضره ولا نفاك
لان تركيبه يحتاج الى العلم غير حاصل لنا لانه لو كان كذلك لكان يجب
ان يحصل ذلك العلم لواحد وكان يجب اذا خالط الحبر شي احمر ان يجي منه احمر واحمر
واحتجوا ان الدم يرا كانه اسود ولنا لان فيه اجزا السواد
الا ترى ان السمرف لما لم يكن فيه سواد لم يرد ذلك واحتج بان صبغ
الثوب بالصفره ثم بالنيل يصير احمر ولنا يجوز ان يكون بعض الخضره
مركبا فاما الخضره الخالصه التي هي اصول الالوان لا تجي باختلاط لونين
مسئله الغبره ليست بلون خالص مفرد عندنا خلافا لابي القسم

لنا ان عند اختلاط السواد والبياض نرى اغبر ولا يخلو من ثلثة اوجه
اما ان يكون كذلك لمجاورتهما او لانه لون ثالث يحصل بالعادة او لون
ثالث يتولد عن الخلط ولا يجوز ان يكون بالعادة لاستمرار الحال ولا يجوز ان يحصل
متولدا عن الخلط لانه لو كان كذلك لحصل من خلط الاسودين والابيضين ولانه
لو كان كذلك لقدرنا على ذلك ولو قدرنا على لون لقدرنا على سائر
الالوان المخالفة لان الطريق في الجميع واحد وذكر ابو هاشم ان من لبس
ثوبا ابيض رقيقا ولبس فوقه ثوبا اسود رآه هناك هيئة شبيهة بما نرى
عند مخالطة اللبن بالمداد مع علمنا انه لم يحصل في الثوب لون آخر
واحتج بان الادراك يفصل بين الاغبر وسائر الالوان كما انفصال
بين الاسود والابيض والجواب انه يفصل لاختلاط اللونين بخلاف
الالوان الخالصة مسئلة الالوان متضادة متنافية وقال ابو اسحق
النصيبي السواد لا ينفي البياض فلو حلا محلا واحدا لكان المحل في صورة الاغبر
كما نرى عند مجاورة شعر اسود وشعر ابيض لنا ان السواد يقتضي هيئة للمحل
كما يقتضي البياض هيئة له فلو اجتمعا لكان القديم سبحانه يرى المحل اسود ابيض معا
واسود خالصا كما انه يرى ذلك في الجزوين وذلك فاسد ولان البياض
اذا حل الشعر نرى ابيض بعد السواد فلو كان السواد لا ينتفي لكان
نرى اغبر ولانه يمتنع علينا ادراكهما لوجه معقول سوى انهما [?] ان دل
انهما ضدان ولا يقال انه نرى بصفة الاغبر لان المدرك يجب ان يدرك على
الصفة التي هو عليها في حالة الانفراد وانما نرى خلاف الاغبر لانه لضعف
شعاعه لا يفصل احدهما من الآخر وعند الانفراد نراهما

كما هما فالقديم سبحانه يرى لا بشعاع فكان يجب ما ذكرناه
مسئلة اللون مما يبقى حالا فحالا لابي القسم والاشعري [?] لنا
ان الاسود على طريقة واحدة لا يخرج عن كونه اسود الا بطرو ضد عليه
فوجب ان يكون هو المؤثر في خروجه عن الهيئة لان الذوات تبقى عند الطريقة [?]
ولا يكون مؤثرا في انتفائه الا والمعلوم من حاله انه لولاه لبقي كذلك فاذا كان
كذلك جاز ان يطرا الضد ويبقى ما فيه من السواد فان قيل لم قلت ان طرو البياض
يؤثر في خروجه عن كونه اسود قلنا لانه على طريقة واحدة لا يخرج عن هذه
الهيئة الا بطرو ضده من بياض او غيره فعلمنا ان له تاثيرا فيه ولا يمكن ان
يعلق بامر آخر اذ لو جاز لبطلت سائر المؤثرات فان قيل انما لا يخرج
من ذلك لانه لو خرج لخلا المحل مما يحتمله ومن ضده قلنا هذا اصل فقد افسدناه
وبعد فكان يجوز ان لا يختار القديم سبحانه فعل البياض فيخلو المحل منهما
جميعا ولا يقال انه بالعادة لان ما كان بالعادة يختلف وهذا يستمر
ولا يقال ان السواد يولد السواد الا ان يمنع وجود البياض مانع لانا نبين في فصل
مفرد ان السواد لا يولد السواد وبعد فلو ولده لولده في الحال لا في الثاني
وجه آخر وانا ندرك السواد ابدا على ما هو عليه كما ندرك الجوهر على
ما هو عليه فلو كان وجود السواد يتجدد والحال ما ذكرنا لالتبس ما يبقى بما
لا يبقى وفيه التباس الادلة فلا يجوز وطريقة لابي هاشم رحمه الله انا
نجد الجسم اوقاتا كثيرة اسود على ما كان عليه فعلمنا انه يبقى لا
انه يدخل عليه كونه منتفيا ومتجددا ومن اصحابنا من استدل بانا
نعلم ضرورة ان الذي شاهدناه بالامس من السواد هو الذي شاهدناه
اليوم كما نعلم ان زيدا الذي شاهدناه بالامس هو الذي
شاهدناه اليوم واذا حصل العلم الضروري لا معنى للمنع منه

واحتج ابو القسم بان الباقي لا يبقى الا ببقاء والاعراض لا يصح ان يقوم بها
معنى والجواب ان هذه الطريقة قد افسدناها وبينا ان البقاء استمرار
الوجود ولا يحتاج الى معنى على ان هذا باطل بالقديم سبحانه انه باقي
ولا يقوم به معنى واحتج بان السواد لو بقي وطرا الساتر علم صار احدهما
بالانتفاء اولى من الاخر والجواب الطارئ اولى لتعلقه بالفاعل
وكذلك لو سكن الاقدر رعشا امتنع الضعيف في حال سكنه من تحريكه
واذا بقي لا يمتنع واحتج بان السواد لو بقي لكان ضد البياض الموجود في الثاني
فيؤدي الى وجهين من الفساد احدهما ان ضد الشيء يتقدمه والثاني ان يوجد
ما وجد ضده فيكون الضدان غير موجودين في العالم والجواب عندنا ضد
الشيء يجوز ان يتقدمه وهو ضد له في الحقيقة ولا فساد في هذا والضدان يجوز
ان يكونا في العالم وانما لا يجوز اجتماعهما في محل فاما وجودهما في محلين او في وقت
في محلين فجائز واحتج بانه لو بقي لمنع الساتر في العاشر كما منعه
في الاول لان ما كان مانعا لا يصير غير مانع والجواب انا بينا انه لا يمتنع
في حال بقائه لان الطارئ من حيث يتعلق بالفاعل كان اقوى واحتج
بان الاعراض لو بقيت لجاز ان يخلو القادر من الاخذ والترك بان
يفعل فعلا اخر لا يتعلق به عنه قلنا عندنا يجوز خلوه من ذلك
وربما قالوا لو بقي لادى الى امر فاسد فان زيدا لو اباح القعود
في داره لعمرو ففعل القعود ثم نهاه فلم يخرج فلو كان القعود باقيا
وقد استحق العقاب والذم لادى الى ان يستحق على الحسن
الذم ولادى الى ان ما كان حسنا صار قبيحا او لا يستحق الذم

وهو عاصي وكلا الوجهين فاسدان والجواب ان عندنا انه يستحق
الذم لانه لم يفعل الخروج والقادر لا يخلو من الاخذ والترك وان استحق
الذم لانه لم يفعل الواجب فسنبين ذلك في موضعه احتجوا بان السواد
لو بقي لم يخل الساتر من ان يكون علة في انتفائه فيؤدي الى ان يكون حكم واحد معلولا
بعلتين وهو العدم والساتر او يكون شرطا ويستحيل ان يشترط ضد في
شيء والجواب ان هذا يلزمهم اذا قالوا السواد يمنع وجود الساتر في حاله على انه
لا يمتنع في الضدين ان يتضادا الا ان النفي ليس بصفة وبعد فيجوز ان ينوب
احد الضدين مناب الاخر في النفي كما نقول ان المجاورة شرط في التاليف ثم
تبادل الاكوان لا يمنع من صحة التاليف فاذا كانت متضادة كذلك نفي السواد
مسألة في التفرقة بين ما يبقى وبين ما لا يبقى قال ابو علي في ذلك كل ما
وجد على حالة واحدة اوقاتا كثيرة فالبقاء جائز عليه وكل ما لا يجوز
عليه البقاء لا يمكن ان يكون موجودا على حالة واحدة اوقاتا كثيرة بل
حدث في بعض الاوقات ما ينفيه على حسب ما شاهده من سكون الحيوان
لانه لا يمكنه ان يوجد على حالة واحدة اوقاتا كثيرة بل يتحرك ويهدا
يميز بين الحي والميت واستاد ابو هاشم فربما يجري في كلامه ما ذكرنا عن ابي علي
والصحيح ما قال كل ما جاز ان يوجد في الثاني مثله لا يمتنع ان يبقى
وما خالف هذه القضية فانه لا يبقى وربما اطلق وربما قيد وحرر
عن الارادة على ما يجري في كتبه فاما قاضي القضاة رحمه الله
فانه يقول في التفرقة بينهما انه يشطر وكل ما يصح ان ينتفي عن
المحل من غير ضد او ما يجري مجرى الضد مخصوص فمثل ما لا يبقى كالصوت
والارادة والكراهة والشهوة والالم وكل ما لا ينتفي بعد وجوده عن
المحل الا بضد او ما يجري مجراه على طريقة واحدة لا يختلف حكمه فهو

قبيل ما لا يبقى وهذا هو الصحيح لان هذا مع بيان الفرق بينهما ابدل
على ما يبقى وما لا يبقى وقول له على لا يصح لانه يبطل بالارادة والشهوة
والاعتقاد بقاء اوقاتا كثيرة مثبتا مرتدا ومع ذلك الشهوة
والارادة لا يبقى ... له يكون وجود حرفين من السواد في محل واحد
عندنا خلافا لابي الفتم وعلى هذا الخلاف في كل جزئين من عرض مثلين
كحركتين وباليقين وغير ذلك لنا ان كل واحد منهما يصح وجوده في
هذا المحل منفردا عن صاحبه وليس بينهما تضاد ولا ما يجري مجرى التضاد
فصح اجتماعهما معه كسواد وحلاوة وتوضيحه انه لو لم يجز لكان
لا بد من مانع معقول والمانع هو التضاد او ما يجري مجرى التضاد
ولم يوجد شيء من ذلك ولا يقال السوادان متضادان لانا دللنا على تماثلهما
من حيث اختصا بصفة ذات اشتركا فيها ولانه معهما ضد واحد ولا يلزم
السواد المختص بالمحال لان كل واحد منه لا يكون وجوده في هذا المحل وكذلك
الصوت المختص بالاقرب لهذا المعنى ولا يلزم العلم والموت لان
بينهما ما يجري مجرى التضاد ولا يلزم تاليف المثلث والمربع لا يجتمعان
لان احد التاليفين لا يقع الا بمجاورات مخصوصة وكذلك الاخر
وهذه المجاورات متضادة فقد وجد بينهما ما يجري مجرى التضاد لان
جزء زيد يصح وجود العلم فيه بدلا من الجهل والجهل بدلا من العلم
وحياة عمرو ايضا يصح لعمرو فلو صح اجتماعهما لجاز وجود علم زيد شيء
وجهل عمرو بذلك الشيء وذلك محال ولان حياة زيد توجب الحكم
لزيد وحياة عمرو توجب الحكم لعمرو ويشترط في كل واحد ان
يكون بعضا لزيد وبعضا لعمرو ووجه اخر ولانهم اجمعوا

ان المختلفين يجوز وجودهما في محل واحد والمعنى فيه ان كل واحد منهما
يجوز وجوده وليس بينهما تناف كذلك المثلان دليل اخر
ولانه ثبت ان احد القادرين يمنع الاخر من تحريك جسم فلو كان المانع
يفعل فيه من الاكوان اكثر مما يفعله والا لما صح منعه وكذلك
العدم يستحيله اذا منع احدا عن فعل دليل اخر ولانه ثبت
ان التاليف جنس مخالف للاكوان وانه جنس واحد والجزء بلا في شيئين اجزاء
في التاليف فلا بد في الوسطاني ان يجتمع فيه ستة اجزاء من التاليف وذلك
يبين صحة ما قلنا من وجود مثلين في محل واحد ولانا قد علمنا ان الواحد
منا قد يكون اقدر من الاخر ولا وجه الا ان يجتمع قدر كثيرة في محل
ولانه ثبت ان الواحد منا يصعب عليه حمل شيء بيد واحدة ويسهل بيدين
بل انه يجتمع فيهما من الافعال المتجانسة وكذلك اذا عاون بعض القادرين
بعضا ولان احدنا اذا تسكن بحسبما حالا بعد حال يتعذر على غيره تحريكه
اذا كان دونه في القدرة فاما ان يقول انه يفعل فيه السكون
حالا بعد حال او اكثر او يقول السكون للاول والثاني باقي لان
الشيء لا يبقى مثله واياهما قال ثبت صحة ما قلنا وقد ثبت عندنا بقاء
السكون احتج بانه لو جاز وجود جزئين في محل لكان الضدان اذا
طرا عليه نفى احدهما دون الاخر لان كل جزء لا ينفي الا جزءا ولما
ليس كذلك لان الطاري كما ينفي جزءا واحدا ينفي سائرها
ولا اختصاص له ببعضها دون بعض ينفي الجميع واحتج بانه
يبقى دليل الاول والثاني لا فائدة فيه ولسنا كلامنا في صحته

وجوده على ان في وجوده فائدة لانه يكون اشد سوادًا كالعين والشعر
فالتذاذ الناس به اكثر فيكون موقع النعمة اعظم   احتجوا بانه لا حكم
للثاني لما حصل للاول ولا يكون وجود عرض يستوي وجوده وعدمه قلنا
كل عرض لابد اذا كان حالًا في محل ان يوجب حالًا او حكمًا فلا بد من
تاثير فاذا كثر كثر التاثير   احتج بانه اذا استحال في جوهرين مثلين ان
يكونا في جهة وجب في كل مثلين ان لا يصح اجتماعهما والجواب لم قلت وما الجامع
وبعد فان الجوهر لتحيزه يمنع من وجود مثله بحيث هو حتى لو وجد لوجب قلب
جنسه وليس كذلك السواد لانه لا حيز لهما فوجودهما في محل واحد كوجود السواد
والحركة   مسألة   اتفق اصحابنا ان اللون لابد له من محل لوجهين
احدهما ان وجوده لا في محل يخرجه من ان يضاد البياض وفيه قلب جنسه او يؤدي
او يؤدي الى ان يضاد بمجرد الوجود وكان يجب ان لا يوجد سواد وبياض في محلين
والثاني ان السواد يوجب الحكم للمحل فلا يصح وجوده لا في محل لان فيه قلب جنسه
كالحركات   ثم اختلفوا في السواد اذا وجد في متفرق فقال ابو هاشم لا يرى وقال
القاضي يرى   وجه قول ابي هاشم ان لطافة المحل في حكم المانع من الرؤية
الا ترى انا لا نرى اجسام الملائكة للطافة لا نرى الهواء ولانه يلتبس بالشعاع
فلا يرى   وجه ما يقوله القاضي لانه لو وجد في غير محل كان يجب ان يرى
فالمحل ان لم يزد في الادراك لم يمنع منه واختلفوا انه لو وجد سوادًا لا في
محل قال ابو عبد الله كنا نراه في حكم المقابل وقال قاضي القضاة ما كان يرى
في حكم المقابل وهو قول ابي هاشم   وجه قول ابي عبد الله ان الادراك
يتعلق به اذا كان في حكم المقابل متى كان في محل كذلك اذا كان في غير محل

وجه قولهما وهو جواب عما ذكره ان المقابلة انما كانت لكونه
بعيدًا الجوهر والجوهر كان مقابلًا كذلك السواد والحال فيه فاذا
كان السواد لا في محل لا يصح ان يقال انه في حكم المقابل والشرط في المرئي
ان يكون المرئي بحيث لا يشار به وبين قاعدة الشعاع لا غير   مسألة
اللون عرض محدث اما كونه عرضًا فخالف فيه النظام وقال هو جسم لنا
انه لو وجد في المحل غيري اسود ثم يبقى بالبياض والمحل في الحالين على السوا
ولا يجوز ان يقال انه جوهر لانا بينا ان التداخل على الجوهر لا يصح ولان
كل طريق يثبت كون الحركة عرضًا بتلك الطريق يعلم كون الالوان
اعراضًا واما حدوثه فقد بينا حدوث الاكوان وذلك يدل على
حدوث سائر الاعراض ولان الطريق الى حدوث الاعراض اعتبار حالها
او حال الحكم الموجب عنها فاما اعتبار حالها فبان يعلم جواز العدم
عليها لان عند طرو البياض لا يخلو حاله اما ان يكون باقيًا ولا يوجب
الحكم وفيه قلب ذاته او انتقل وبينا ان الانتقال لا يجوز عليها فلم يبق الا انها
تعدم وبان يعلم حاجتها الى محدث لان ذلك يؤذن بحدوثها واما اعتبار
حكمها فبان يعلم تجدد الحكم الصادر عنها ونعلم انه لو لا تجددها لم
يتجدد الحكم الصادر عنها فنعلم عند ذلك حدوثها وقد بينا ذلك
مسألة   اللون مما يختص القديم تعالى بالقدرة عليه وليس
مقدور للعباد وقال ابو القاسم وجماعة من البغداديين انه مقدور
لنا في ذلك وجوه احدها انه لو كان مقدورًا لنا لصح منا ان نفعله
مباشرًا او متولدًا وتعذر ذلك يدل انه ليس بمقدور لنا ودليل
تعذره انا نجمع ونفرد ونعيا وان اردنا يمتنع علينا فعل الالوان

وبحصليها ولانه لا يخلو اما ان يحصل مباشرا او متولدا فاذا بطل الوجهان
بطل ما قالوا والدليل على انه لا يحصل مباشرا بغيرنا هو على طريقة واحدة
ولا يتعال هناك مانع وذلك لانه كان يجب ان يزول المانع في بعض
الاحوال والا ادى الى التباس المقدور بغير المقدور وهذا لا يجوز
والدليل انه لا يحصل متولدا لانه اما ان يفعل في محل القدرة وقد بينا
فساده او يفعله في غير محل القدرة فالمولد له يجب ان يكون الاعتماد
وهو مقدور لنا ولا يولده بيت انه ليس بمقدور واحتج بان
الضرب يحدث الحمرة والالم ثم الالم فعله كذلك الحمرة قلنا الحمرة
ليست تحصل من الضرب على سبيل التولد وانما هي حمرة الدم تنزع بالضرب
ولهذا لا يحصل في الميت ولو ولدها الضرب والميت محل اللون لكان
يجب ان يولدها خلاف الالم لان الميت ليس بمحل الالم ويصححه ان اللون
يختلف باختلاف المواضع في الرقة وان كان الضرب على السوا احتج
بانه يحصل السواد عند خلط العفص والزاج وعند ذلك من سائر الالوان
قلنا ليس يحصل الخلط متولدا اذ لو كان كذلك لكان يحصل من كل خلط
ولكن في العفص والزاج اجزاء من السواد كامنة تظهر بالخلط بالماس ذلك
انه لو حصل بالخلط لكثر بكثرته ولقل بقلته احتجوا بان البياض
في الناطف يتولد من الضرب قلنا لو حصل من الضرب لحصل في اول
الامر وانما هو اجزاء البياض كامنة تظهر عند خلط البيض بما ك
مسألة الالوان لا تولد لونا عندنا وعند مشايخنا اللون
لا يتولد عن سبب وذهب جماعة من البغداديين الى ان السواد يجوز ان يولد السواد

ومنهم من جوز ان يولد الشيء ضده لنا في ان السواد لا يولد مثله ان ذلك
لو صح لوجب ان يولد في حاله لان السبب اذا صح وجوده مع المسبب ولا يكون
هناك مانع من توليده فالواجب ان يولده في حاله ولا يصح ان يتراخى
الى الثالث وانما قلنا ذلك لان السبب موجب فاذا امكن ان
يولد في الحال ولا مانع وجب ان يولد ولو صح ذلك لوجب ان يولد اجزاء
من السواد لا نهاية لها ولا يلزم النظر والعلم لان هناك مانعا لان من
حق الناظر ان يكون مجوزا فيستحيل اجتماع النظر والعلم الذي
يوجب سكون النفس ولا يلزم الاعتماد يولد الكون في الثاني لانه يولده في
جهته وجهته هو المكان الثاني فلذلك ولده في الثاني دليل اخر
ولانه لو ولد السواد السواد لوجب ان لا يتميز السبب عن المسبب وهذا فاسد
ولان السواد يجوز عليه البقا فلو ولده لوجب ان يشتد سواد الجسم
على مرور الايام وهذا فاسد والذي يدل على انه لا يولد ضده ان من حق
ما يولد غيره ان يكون موثرا في وجوب وقوع ما يتولد عنه لما هو عليه
ومن حق الضد ان يحيل وجود ضده لما هو عليه في ذاته فكان يجب ان يكون
الضد الواحد موثرا في حصول غيره وفي استحالته ولانه لو ولد ضده
لكان يولد سائر الاضداد حتى يولد الحمرة والصفرة وهذا فاسد
احتج بان عند اختلاط اللونين يتولد السواد في الثوب وغيره قلنا
بينا ان هناك اجزاء كامنة ثابتة في الثوب فان اجزاء السواد مجاورة
لا انه يحصل السواد متولدا مسألة عند ما في العفص
والزاج اجزاء كامنة فيها سواد وكذلك الدهن في السمسم
والزيت في الزيتون والنار في الحجر وانكر ضرار ذلك الكمون

وزعم انما حدث في الحال وربما يذكر ابو القسم انكار الكمون ويزعم
ان اللون يتولد والنار هي اجزاء الهوى لنا ما بينا من قبل ان الدهن
يحصل بالعصر على طريقة واحدة فلولا انه فيه والا لما حصل وبينا
ان الكمون على سبيل المجاورة لا المداخلة على ما يزعمه النظام واحتجوا
بانه لو كان النار كامنة في الحجر لكان يحرق ان يمسها ولا يظهر قلنا
قد يسقط على مرور الايام ويفشل وقد يذهب ولا يبقى قالوا لو كان في
الحطب نار لاحرقته قلنا لذلك قليلة فلقلتها وصلابة الحطب لا
يولد فيه فاذا اكثرت احرقته مسئلة الالوان متضادة
ومتماثلة فلا مختلف فيها فالمتضاد كالسواد والبياض والمتماثل كالسواد
والسواد الكلام يقع في موضعين احدهما ان السواد جنس واحد وكذلك
كل لون ليس فيه مختلف والثاني ان المخالف في الالوان متضاد
كالسواد والبياض فاما الفصل الاول فخالف فيه ابو القسم
وقال يجوز ان يكونا مختلفين بان يكون احدهما حسنا والاخر قبيحا لنا فيه
وجوه احدها ان احدهما يلتبس بالاخر على المدرك مع تغايرهما وعدم التعلق
بينهما وذلك يوجب كونهما مثلين كما قلناه في الجوهرين ولا يقال
هما مثلان من هذا الوجه مختلفان من وجه اخر من حيث ان احدهما حكمه
والاخر خلافه لانه يؤدي الى ان يكون الشيء مخالفا موافقا ويؤدي الى ان يكون
الشيء مخالفا لنفسه ولان ذلك يوجب عليه عند طرو الضد من حيث
التماثل ولا يوجب من حيث المخالفة ومنها انهما لو حلا في محل واحد
لنفاهما ضد واحد فلولا انهما مثلان والا لما نفاهما ضد واحد ومنها
انهما اشتركا في صفة الذات وهي كونه سوادا وذلك يوجب تماثلهما

بوصفه انه لا صفة اخص من كونه سوادا واحتج بان السواد
الحالك يخالف غير الحالك على المنظر كما يخالف السواد الحموضة قلنا الحالك
وغير الحالك لابد من صفة بها يخالف ويوافق وليس هاهنا صفة يشار اليها الا
السواد وقد اشتركا فيه وبعد فان الحالك انما يكون كذلك
لكثرة اجزاء السواد فيه وغير الحالك انه ليس فيه تلك الاجزاء وذلك
يقع فلا يخالف به ويجوز ان يكون اجزاء السواد في احدهما اكثر ولا يتخللهما
اجزاء البياض بخلاف الاخر واحتج بان العقل يفصل بين الحسن
والقبيح ويفصله اقوى من فصل الحسن قلنا والجواب ان مرادنا
بالخلاف والوفاق ان ذات احدهما في الحسن كذات الاخر في الحكم
فان اراد هو اختلاف الحكم فنسلم ما ذكرنا هو خلاف في عبارة واحتج
بان احدهما يوجد في وقت ومحل لا يوجد الاخر فيه وذلك يوجب اختلافهما
قلنا التبس له بين صفة زائدة على وجوده والخلاف والوفاق يقع لصفة
النفس فاما الفصل الثاني احتاج الالوان متضادة لوجهين
احدهما ان كل واحد ينافي الاخر لا لوجه سوى التضاد ولولا التضاد لما
تنافيا كالسواد والحموضة والثاني ان جميع اجناسها تنتفي بضد واحد ثبت انها
ليست متماثلة ولا مختلفة فلا بد انها متضادة لان الشيء الواحد لا ينافي مختلفين مسئلة
الالوان يدرك بحاسة العين فقط وقالت الاشعرية يصح ادراكها
بجميع الحواس بان يوجد ادراك لها في السمع والشم وغير ذلك وقالوا
القديم سبحانه مسموع وقد اسمع بنفسه موسى ويلزمهم على هذا ان يكون
مدركا بجميع الحواس فالدليل على انها مدركة بحاسة العين
على طريقة واحدة مع ارتفاع الموانع ولو لم يقل انها تدرك بها
لادى الى ابطال جميع المحسوسات بل جميع المدركات واحتج بانه لو رأى

السواد لما اختلفوا في اثباته قلنا لا خلاف في اثباته وانما
وقعت الشبهة للنظام انه غير الجوهر ام هو نفس الجوهر وهذا
نعلم بالدليل لانه يجوز التباس الحال بالمجاورة واما نفاة الاعراض
فقد اثبتوه جوهرا ولا يقال كيف نرى ما لا يقوم بنفسه قلنا كما نعلم
انا نرى ما يقوم بنفسه بذلك الطريق نعلم انا نرى ما لا يقوم بنفسه
اصح فاما الدليل على انه لا يدرك بسائر الحواس وجوه منها انا كما
نعلم عقلا ادراكها بالبصر نعلم انا لا ندركها بسائر الحواس ولذلك
نفزع عند طلب ادراكها الى هذه الحاسة ومنها ان ذلك يؤدي الى قلب
الحقائق فيصير الجوهر رايحة والرايحة جوهرا ومنها انه يتعذر
علينا ادراكه بجميع الحواس على طريقة واحدة فلو جاز مع هذا ان
يقال انه مدرك لجاز ان يقال المعدومات مرئية ومنها انه لو صح ان يدرك
لوجب ان يدرك مع سلامة الحواس وارتفاع الموانع واحتج بان
صحة الادراك موقوفة على شيئين احدهما وجود المدرك والثاني وجود الادراك
والحواس قلنا في هذا نازع فلانسلم الادراك معنى ولان الرؤية
موقوفة على الوجود لوجود كثير من الاشياء لا نرى ولو جاز مع هذا
ان يقال هو مرئي لجاز ان يكون المعدومات مرئية وان يكون بحضرتنا فيل
لا نراه ويبن ايدينا طبول ودبادب لا نسمعها وذلك يلحق بمذاهب
السوفسطائية مسئلة اللون لا يولد لونا اخر خلافا للبغداذيين
انه يولد مثله وقد بينا هذه المسئلة مسئلة اتفق
شيوخنا انه لا يجوز وجود سواد لا في محل وانه لا يجوز وجوده الا في محل
مخصوص وكذلك جميع الاعراض كل عرض يختص بمحل ثم اختلفوا

فقال ابو علي انما لا يجوز لنفسه ولحدوثه بصير في هذا المحل لا
يوجد في غيره من المحال فاذا قيل يقول لوجوده كان في هذا المحل ولنفسه
لم يكن في غيره من المحال ونقول في هذا التعليل انه لا يوجب التماثل لانه
نفي فلا يوجب التماثل كما نقول الطعم ليس سوادا ولا يوجب ذلك تماثلهما
كان اسانا كقولنا سوادا وبياض واحتج بانه اذا كان
لا بد من تعليله فلا وجه الا ما ذكرنا فاذا قيل له فاذا كان لوجوده
كان في هذا المحل فما شاركه في الوجود يجب ان يكون كذلك اجاب
عنه بان علة التي نعينه فلا يلزمني ذلك في كل ما يوجد في المحل وانما الذي
يلزمني ان كل عرض يختص بمحل ولا يصح حصوله في غيره ان اقول كذلك وهكذا
اقول فاما ابو هاشم يقول انه لحدوثه كان في هذا المحل لا على وجه التعليل
ومراده ان هذا الحكم لا يحصل لولا حدوثه فاما ان يعلل ذلك او يعلل
استحالة وجوده في غير هذا المحل فباطل وذلك غيره مما لا يعلل وقال
مطرد في سائر وجوه التعليل فوجدنا مما لا يصح في هذا الحكم فلا يجوز
ان يعلل لانه لو علل لوجوده او لحدوثه او حدوثه على وجه لم يصح لانه يجب
فيما شاركه في هذه الصفات ان يكون في هذا المحل ومتى
قيل جعلت العلة فيها حاجته مع وجوده لا في غيره لم يستقم لان ذلك
يوجب ازالة المناقضة في كل علة بان يقول بضمها في عين مخصوصة وذلك
باطل ولا يقال انه بالفاعل لانه كان يجب ان يصح فيها وفي غيره ولا
يقال انه لعلة لانه كان يجوز ان يرتفع فيجوز وجوده في غيره ولا يقال
انه لذاته لان الاشياء المختلفة يتفق فيه ولو كان لنفسه لوقع التماثل
به ولانه نفي ولا يحتج للنفس فاما استحالة وجوده في غيره
فالنفي لا يعلل كالمعدوم لانه باي شي علل كان فاسدا ولانه ليس للسواد

بكونه سوادًا في هذا المحل صفة زائدة على وجوده حتى يعلل وإنما
يعلل الصفات الثابتة على الشرائط التي نذكرها فيه مسألة اتفق
مشايخنا أن الذي لا يجوز أن يكون سوادًا أبياضًا وسوادًا حمرة ثم اختلفوا
فقال أبو علي لو كان ذلك بالفاعل لوجب أن يصح من فاعله أن يجعله سوادًا
بياضًا وبذلك يتعذر أن يكون بالفاعل وقال أبو هاشم لا يصح أن يفعله سوادًا
بياضًا ووجه قوله بأن ما كان بالفاعل يدخل في جملة لا ما يستحيل صح
وما يستحيل لا يقال إنه بالفاعل أو بالعلة واجتماع السواد والبياض
مستحيل فلم يجز أن يقال بالفاعل ولأن كون الشيء على صفتين ضدين بمنزلة
اجتماع الضدين وكما نعلم أن حدوث الحركة بالفاعل لا يجوز أن يجعله
متحركًا في محاذيين لتضادهما كذلك لا يجعلهما في صفتين ضدين وأما
أبو علي فمقصوده إلزام من قال الأعيان بالفاعل ثم ~~لا يجوز أن يجعله متحركًا~~
هذا الفساد فكأنه يقول إذا كان كونه سوادًا بالفاعل وكونه بياضًا
بالفاعل لوجب أن يصح أن يجعله على الصفتين بصحة أن الضدين هما
أيضًا يكون بجعل جاعل فكان يجب صحة ما قال مسألة الجسم القريب
لا يجوز أن يرى ولا يرى لونه فأما البعيد فجوز أبو علي أن يدرك ولا يدرك
لونه وقال أبو هاشم لا يجوز واحتج أبو علي بأن الجسم البعيد يراه ويعرفه
ولا يعرف لونه ولو كان يدرك لونه لعرفناه وكذلك يفصل بين
الصغير والكبير ولا يفصل بين لونيهما فوجب أن يصح أن يقال أن يرى
أحدهما ولا يرى الآخر كما نعلم أنه يرى الجسم ولا يدرك طعمه وأما
أبو هاشم فقال الشرط في صحة الرؤية أن يكون المرئي بحيث لا ساتر بينه وبين

فاعبره الشعاع ولا ما يصلح أن يكون ساترًا فلو ثبتت هذه الأمثلة
وحالة اللون والشخص سوا وجب أن يراه ولأن حاله مع الجسم واللون
سوا فإنما يرى لأجله الجسم ثابت في اللون فوجب أن يرى ولأن جهة وجودهما
لا تختلف وهما مقترنان فمحال أن يرى دون الآخر طرده الفرس وعكسه
المحجوب قال القاضي والذي يشتبه في هذا الباب ما ادعاه أن الرائي للشخص
يراه دون لونه فوجب أن ينظر في ذلك والجواب عن ذلك أنه يجوز أن
يلتبس اللون وإن كان لا يلتبس الجسم كالأعبر يلتبس لونه لاختلاط لونه
وأجاب أبو هاشم بأنه يراهما لا أنه يعلم الشخص والأول أقرب وليس في ذلك
إلا أحد وجهين إما أن يقال لا يراهما ويعلم الجثة كما يعلم الجثة عند الجهار
وإن لم يره أو يقال يراهما ولا يعلم اللون للبس هنا له يجوز أن يخلق الله
تعالى العلم بفصل الألوان في قلب الأكمه عند أبي علي وقاضي القضاة قال
أبو هاشم لا يجوز وجه قول أبي علي والقاضي أن القلب محتمل للعلم والله تعالى
قادر على إيجاده فوجب أن يصح إيجاده وإن لم يدرك ولأنا أجمعنا أن
عند الإدراك الله تعالى يخلق العلم فجاز أن يخلق وإن لم يدركه كذلك
في قلب من لا يصح إدراكه ولأنا أبطلنا قول المجبرة أن القدرة على الكتابة لا يصح
أن توجد في قلب الأعمى بأن قلنا إذا كان المحل محتملًا والله تعالى قادر على
إيجاده فما المانع وهذه النكتة تلزم أبا هاشم ولأنه تعالى يعلم ذلك في
الأزل ولأن العلم به يصح وإن لم يدركه واحتج أبو هاشم بأن
العلم بالمدركات مقصور على طريقة الإدراك قلنا هذا أبطل بالعلم
سبحانه ولم يصح أن يدرك فبطل أن يدرك ه

باب الطعم والرائحة ك مسألة

قال الطعم والرائحة عرضان فيهما متضاد ومتماثل ولا مختلف فيهما

ويجوز البقا عليهما اما ادراكهما فلا يحتاج الى دليل لانا نعلم ضرورة وندرك
بالحاسة ومن دليلنا ان الطعم غير المحل وذلك بعينه يدل على ان
الطعم غير المحل ويدل عليه انهما يتعاقبان على المحل مع بقائه كما كان فثبت
انهما عرضان فاما انهما جنسان خلافا للنافين الاجناس من الدليل
على انهما عرضان زائدان على سائر اجناس المعاني انه ما من عرض الا
ويجوز ان ينتفي عن الجسم وطعمه باق على حاله كما كان ولولا انه جنس برأسه
والا لما وجب فيه هذه القضية ولا شبهة ان المعاني المختصة بالجملة
لا تلتبس بالطعم والرائحة وانما الشبهة في الطعم والرائحة واللون وعند
بعضهم ان جميع ذلك شي واحد والذي يدل على فساد قولهم ان الجسم
قد يكون اسود فيبيض ويخرج من كونه اسود وطعمه ورائحته كما كان
وقد يزول طعمه ورائحته ولونه كما كان ولو كان معنى واحدا لاستحالت هذه
القضية فاما الكلام في ان كل جنس منهما متماثل والاجناس متضادة
فهو كما ذكرنا في الالوان فاما الدليل ان كل جنس منهما متماثل ان
الحلاوة اشتركت جميعها في صفة النفس وهي كونها حلاوة وبها تخالف الحموضة
فوجب ان يكون جميعها متفقة واما كون الجنسين متضادين فالدليل
عليه وجوه منها احدها استحالة اجتماعهما في محل واحد والثاني
انهما يتنافيان ويتعاقبان على المحل والثالث انه يعقبهما ضد واحد
فاما جواز البقا عليهما خلافا لابي القسم فلما ذكرنا في الالوان
وسنا ان طريقة ابي علي وابي هاشم انه يبقى على طريقة واحدة أو إنا
[illegible] بمنزلة الجوهر وبخلاف الصوت وسنا طريقة القاضي
انه لا يبقى الا بعدما وما يجري مجرى الضد على طريقة واحدة قبل ان الضد [illegible]

في انتفائه فلولا انه يبقى والا لما صح ذلك مسألة لا توجد الا في محل
لما ذكرنا في الالوان وذلك انه لو جاز وجودهما لا في محل لادى الى امرين
احدهما ان لا يتضادان فيه فلا يخرج شيئا او يتضادان [illegible] الوجود فيوجب ان لا
يصح وجود حلاوة وحموضة في العالم وكلاهما فاسد ولانه يوجب الحكم لمحله فلا
يجوز وجوده لا في محل مسألة ولا يقدر عليهما الا الله تعالى لانه مع قوة الدواعي
متعذرة [illegible] على طريقة واحدة مسألة ويدرك كان لا نفصل
بالادراك بين الحلاوة والحموضة كما نفصل بين السواد والبياض فلانهما
يدرك كان مسألة واجناسهما اربعة الحلاوة والحموضة والمرارة والملوحة
وما سوى ذلك مركب والطريقة في التفرقة بين الطعم الخالص وغير الخالص
ما ذكرنا في الالوان وان ما لا يحس تركيب طعمين فهو خالص وما يحس تركيب طعمين
وليس في الروائح [illegible] فهي طيبة ومنتنة ثم تعرف اجناسها [illegible]
فمثال ريح المسك والرائحة الطيبة والمنتنة متضادا والكل واحد منهما حاسة
يدرك بها فكما يدرك المرئيات بالبصر والمسموعات بالسمع وكذلك يدرك
المشمومات بالشم والمذوقات بحاسة الفم والحرارة والبرودة والالم
بمحل الحياة والدليل على صحة ما ذكرنا ان التفرقة في كل واحد من
هذه المدركات يقع بحاسة مخصوصة كما ان لون السكر بالعين وطعمه
بالفم مسألة ولو وجد طعم او ريح لا في محل لصح ادراكهما عند شيخنا
[illegible] وهو القياس كما [illegible] في اللون [illegible] لا يصح ووفق
بين الالوان والطعوم في ذلك والوجه فيه ان ادراك الطعم والرائحة
انما يكونان بمس محل الطعم باللهاة ومس محل الرائحة بالخيشوم فلو
وجد لا في محل لبطل شرط الادراك فيه فلا يمتنع ان يدرك بخلاف
اللون لان اللون هيئة ولا يتعذر بان يوجد في محل او لا في محل لانه ليس

من شرط ادراكه المماسة وابو رشيد يمنع ان يكون هذا شرطا
ومن رجع الى نفسه علم انه شرط في ادراك الطعم وليس بشرط في ادراك
السواد ٥ باب الحرارة والبرودة مسئلة
اولا الحرارة جنس برأسه وكذلك البرودة والجنس فيهما متماثل والجنسان
متضادان وهما مدركان بمحل الحيوة وهما ما [illegible] وتختص المحل اما اثباتهما
فنحن نفصل بين الحار والبارد كما نفصل بين الالوان بالرؤية وبين الاصوات
بالسمع فاما الدليل على انهما جنسان زائدان على سائر الاجناس
ان سائر المعاني يمكن ان توجد ولا يكون حارا او عدم سائر المعاني وكذلك
البرودة والدليل ان الحرارة جنس واحد وكذلك البرودة لانه لا
صفة لها اخص من كونها حرارة وفيما خالف وفيما وافق والكل مشترك
في هذه الصفة فكانت متماثلة كما قلنا في السواد لانه يلتبس على المدرك
بعض الحرارة ببعض وكذلك البرودة ولانها لو كانت مختلفة لما نفاها البرودة
والدليل على انها تضاد البرودة انهما يتنافيان ويتعاقبان على المحل
وهل يجوز ان يكون لهما ضد ما لا يجوزه ابو رشيد ولم يجوزه المشايخ
وتوقف فيه قاضي القضاة والدليل على انهما يدركان بمحل الحيوة ولا
يختصان بحاسة ان جميع محال الحيوة يستوي فيه وقال شيخنا ابو هاشم
ان الحرارة تدرك بمحل الحيوة في غيره بان يجاور محلها محل الحيوة ٥
والدليل على جواز البقاء عليهما خلافا لابي القسم انها لا سبيل الا الضد
ولا منافي اوقاتا كثيرة على وجه واحد والدليل على انه لا يجوز
وجودها لا في محل ما قلنا ان ذلك يؤدي الى ان تضاد او تضادا
بعض الوجود فيؤدي الى ان لا يكون في العالم حرارة وبرودة ٥

او يكون حارا مع

٥٩

والدليل على انها تختص المحل ولا تحتاج الى بنية ويجوز حلولها
في الجزء المنفرد انها توجب الحكم لمحلها كالالوان ٥ مسئلة
الحرارة والبرودة ليستا بمقدورتين للعباد وقال ابو القسم انها
مقدورة للعباد ويحكى ذلك عن ابي الهذيل لنا انها لو كانت مقدورة
لنا لصح منا ايجادها اما مباشرا واما متولدا وفي تعذره علينا
على طريقة واحدة دليل انها ليست بمقدورة لنا ودليل
الوصف انه يتعذر مباشرا ومتولدا ما سامن فعل واحتج بان
عند الحك تحصل حرارة واذا حرك خشبة باخرى او شدة تحصل حرارة
والجواب ان هناك اجزاء نارية كامنة تظهر بالحك وسرعة اسخن
بانا نسخن الماء بالنار قلنا اجزاء النار تجاور اجزاء الماء لا انها تحل فيها
ولذلك اذا فارقه حالا يعد حاله برد وعلى هذا يبرد الماء بالثلج والجمد
واحتج ابو القسم بان احدنا يفعل الحرارة لانه يحمل الهوى المجاور
المحرور والمفرحه عند القدح نارا او الجواب لم قلت وعندنا هناك
اجزاء من النار كامنة تظهر بالقدح قال لو سحقت لا نرى جمرا
من النار قلنا لانه يبرد فلا تظهر مسئلة الحرارة
لا تولد الحرارة وقال ابو القسم تولد على ما قال في اللون وقالت الفلاسفة
اذا حصلت اجزاء عفنة وحصلت حرارة تولد هناك حيوة وقد
دللنا على فساد قول ابي القسم في الالوان والدليل على فساد
قول الفلاسفة ان الحيوة مما يختص القدرة عليها القديم سبحانه
ولا يتولد عن شيء فهي كالجواهر وقد دللنا على اثبات صانع
مختار لهذه الافعال ويدل عليه الحرارة شرط في الحياة كذلك

الرطوبه شرطا فلم جعلوا احدهما سببا في التولد دون الاخرى
فان قال الحراره تولد بشرط الرطوبه قلنا بل تولد الرطوبه بشرط
الحراره فان قال هما سببان قلنا هذا فاسد لان السببين لا يجوز
ان يكونا مولدين لمسبب واحد لانه يودي الى وجوده وعدمه من حيث
يوجد احد الشيئين ويعدم الاخر ولا يقال انهما يولدا عند الانضمام
لانه لا يخلوا اما ان يكون كل واحد منهما يوجب او لا يكون وبطل الاول
لانه لا يجوز ان يوجب الشيان شيا واحدا وبطل الثاني لان انضمام
ما لا يوجب الى ما لا يوجب لا يوجب ومنها انه لو جاز ذلك لجاز ان يكون
احد السببين من فعله والاخر من فعل اخر فيودي الى ان يكون المسبب الواحد
مقدورا لقادرين ومنها ان الحراره والرطوبه مختلفان فلا يجوز
ان يوثرا في تولد شي واحد فان قيل اما ما نرى عند وجود الحراره من
اجساما حيه تتولد كالدود ونحوه قلنا ذلك فعل الله تعالى
اخترعها لا عن سبب ولكن اجرى العاده بان يفعلها عند سبب
كما اجرى في الولد وكثير من افعاله مسأله النار تولد
الاحراق عند ابي الغنم وعند مشايخنا الاحراق يتولد من الاعتمادات
التي في النار وقال صالح قبه وضرار وجماعه البغداديه انه فعل الله تعالى
ابتدا بالعاده ويجوز ان يجمع بين النار والقطن فلا يخلق الله
الاحراق فلا يحرق وقال النظام الاحراق فعل الله تعالى بايجاب الخلقه
للمحل بعد حلول النار حلقا يحرق وقال الجاحظ انه بطبع النار يحرق

والدليل على ان النار الاحراق يتولد عن الاعتماد لانه يفرق
بين الاجزا المجتمعه وذلك يتولد عن الاعتماد كسائر المفترقات
ولانه يكثر بكثره الاعتماد ويقل بقلته الا ترى ان اعتماد النار اذا قوي
بالنفخ قوي الاحراق وان خف خف الاحراق فاما من قال النار تولده
فيستحيل ان شيا من الاعراض لا يولد الا بالته الطبع والكون والاعتماد
ولان النار جسم فلا يولد شيا وما قاله صالح فيه فاسد لانا نعلم ان
النار يحرق على طريقه واحده وانما بناه على اصله في المتولدات
انما الميت يفعل الله تعالى وسنبين فساده من بعد فاما ما قاله النظام
انه من فعل الله فلا نشك ان اعتماد ان النار فعل الله تعالى فيما يتولد
منه فهو فعله فاما قوله بايجاب الخلقه لان اراد ما ذكرنا
فهو صحيح وان اراد غيره فيجب ان يبين والجاحظ بناه على قوله
بالطبايع وقد بينا فساده مسأله اختلف الناس في الطبايع
فمنهم من نفاها اصلا وذكروا ان التاثيرات لابد ان يكون مضافه
الى فاعل مختار او عله تستند الى فاعل او سبب يوجده الفاعل وهو
مذهب مشايخنا ومنهم من اثبت الطبايع ثم هم فريقان مقر
بالصانع ونافي له فالمقر بالصانع ذكر ان الصانع جمع هذه الاجسام
من الطبايع الاربع وكان يقدر ان يحدثها من غيرها وكذلك جعل
لكل شي خاصيه يفعل عنها اشيا كالحنطه يتولد منها الحنطه
والنطفه يتولد منها الحيوان هذا مذهب ابي الغنم وذكر الجاحظ
ان كل شي يفعل بطباعها حيوانا ومواتا وكل الافعال
بالطبع سوى الاراده والحمد والذم يتبع الاراده والى قريب منه

ذهب ثمامه ومعمر وابن حائط وهو كافر قال الا ان اراده ايضا
يقع بالطبع فاما من ذكر الصانع من الفلاسفة والاطبا
والمنجمين جعلوا الاشيا مركبه من الطبايع الاربع الحراره والبروده
واليبوسه والرطوبه ولكل شي بعد ذلك خاصيه قالوا والفلك
خارج من هذه الطبايع وانه ليس بحار ولا رطب ولا يابس ولا بارد
ولا عليه شي من الاعراض وكذلك حركته خارجه من الطبيعه
وان الحركات ثلثه حركه طبيعيه الى المركز كحركه الما والارض
وحركه طبيعيه عن المركز كحركه النار والهوى وحركه خارجه
عن الطبيعه كالحركه المستديره على المركز وهي حركه الفلك
والكلام يقع في مواضع منها ان الطبع لا يعقل ومنها انه وان
عقل فلا يجوز اضافه التاثيرات اليه واما ما يقولون من تاثير الطبايع
باطل وانه يجوز ان ينبت الله تعالى الحنطه شعيرا ومن شجره الرمان
سفرجلا وانما اجرى العاده بذلك ربطا ما للعالم وان الفعل لا يصح
الا من حي قادر ومنها الكلام في قولهم في الفلك ومنها الكلام
في قولهم في الجنين ومنها ذكر شبه القوم وحلها فهي خمسة فصول
اما الفصل الاول وقد بينا ان اثبات الشي ونفيه والكلام في صحته
وفساده فرع على كونه معقولا وان الطبع مما لا يعقل والدليل
على انه لا يعقل انه لا يعرف ضروره ولا استدلالا اما
الضروره فكل يرجع الى نفسه فيجده واما الاستدلال
فما لا يدري يعلم بفعله وبحكمه والوجهان لا يصحان في الطبع

فلا يصح اثباته ولانه لا يخلوا اما ان يريد بالطبع نفس الجوهر او صفه
له او معنى فيه وبطل الاول لانه يوجب اشتراكهما في الطبع لتجانسهما
ولان الجوهر لا اختصاص له مع طعم دون طعم فوجب ان يوجب سائر الطعوم
ولمثل هذا بطل ان يكون صفه للجوهر وبطل ان يكون معنى لانه لو
كان معنى لصح ان ينقل ذلك المعنى عنه الى غيره فيفعل التاثيرات
كما يصير المتحرك ساكنا والساكن متحركا وعندهم ان هذا لا يجوز
فاما الفصل الثاني فالدليل على فساد قولهم وجوه منها ما
ثبت في الشاهد ان الفعل لا يصح الا من قادر عالم حي وهذه الجمادات
ليست بقادره فلا يصح ان يحصل منها فعل البته ولانا نعلم ضروره
لانا نفصل بين الحي وغير الحي فلو جاز ان يقال فيما ليس بحي حي لجاز ان يقال
فيما هو حي ليس بحي ولان الحي يدرك المدركات وهذه الاشيا لا
تدرك ومنها ان هذه الطبايع لا يصح وجود واحد الا في بعض هذه
المركبات فاذا كانت مفتقره الى ما تقوم بها كيف يكون مدبره لها ومنها
ان هذه الطبايع لو كانت توجب الحركه ولا اختصاص لها بجهة دون
جهه لوجب ان توجب التحرك في سائر الجهات فلما اختص بجهه علمنا
انه ليس من مناسبه الطبع ومنها انا نجد اختلاف النبات والثمار
والطعوم والروايح مع شمول الطبع عندهم ولو كانت الاشيا كلها
مركبه من الطبايع الاربع لوجب ان يكون الجميع شيا واحدا
ومنها ان هذه الطبايع متعاديه فلا بد من جامع يجمع بينها
لتتولد منها شي فاذا ثبت انه لا بد من مؤثر فاعل مختار بطل القول
بالطبع ولما الزم ارسطاليس هذا الالزام قال هاهنا شي اخر

بل نقول لهم وهو علة العلل ومنها ان هذه الطبائع لا يكون وجودها
الا في علل ولا يحصل العمل الا بوجود الطبائع فيؤدي الى حاجة كل واحد
منها الى صاحبه وحاجة الاخر اليه ويؤدي الى حاجته الى نفسه
ومنها ان الطبائع متضادة والاشياء المتضادة لا يكون ان
توجب شيئا واحدا ومنها ان هذه الطبائع على انفرادها لا توجب
شيئا عندهم وانما توجب عند اجتماعها فوجب ان يكون الموجب
هو الاجتماع دونها فاما الفصل الثالث الكلام في الفلك
فذهبت انه جسم والجسم متماثل فوجب ان يكون مثلا لهذه الاجسام
فلا يصح اثباته مخالفا لها فاما قولهم ان حركته بخلاف سائر الحركات
فلا يصح لوجوه منها انه اذا جاز ان يحله الحركة المستديرة جاز ان يحله
سائر الحركات ومنها اذا احلته الحركة علمنا متحيز فوجب ان يصح الجميع
يعود الحال الى انه كهذه الاجسام وانه يكون وجود الحركة والبرودة
والرطوبة واليبوسة فيه ومنها ما ثبت ان الفلك محدث لانه لا يخلو
من الحوادث وان لها صانع ويحدث فيها من الحركات وسائر الاعراض
ما شاء ومنها ما ذكره شيخنا ابو هاشم لو تحرك الفلك حركة
مستديرة طبيعية لوجب ان يكون موجبا عن الاعتماد لانه الذي
يختص بجهة ولو كان مختصا باعتماد يوجب التحرك دورا لوجب
ان يكون موجبا لحركته سفلا وصعدا في حالة واحدة لانه
في حال ما ينزل بعضه يصعد ما فيه كالمعلوم من حركة الدولاب
ولا يكون ذلك لان ما يختص باعتماد صعدا يوجب حركته صعدا
وحركته سفلا يكون بالقهر لا بالطبع ولا يقال ان حركته دورا

يحدث على طريقة واحدة لان ذلك يحدثه الصانع المختار
واما الفصل الرابع الكلام في الجنين فقول الطبيعيين في
تكوين الجنين هذيان كثير فمنهم من يقول في المني قوة يصير جنينا
ومنهم من قال في الرحم قوة المصور فيه الجنين ومنهم من يزعم ان الجنين
يتصور بطبعه في الرحم كالنبات ومنهم من قال يخرج من اجزاء الانسان اجزاء
النطفة فتتغذى في الرحم فيتكون الجنين وانما اتوا في هذه الخرافات
لنفيهم الصانع وقد بينا ان الطبع لا يعقل وانه لا يصح اضافة التأثير
اليه فبطل ما قالوه ولانه لا يخلو اما ان يكون جوهرا يوجب ذلك وقد
بينا ان الجوهر لا يوجب شيئا والباقي من سائر الاعراض التي فيه توجب
وبين منها لا يوجب ولانه لو كان بطبع شيء مما قالوا لكون في الابتداء
لا على التدريج ولانه لو كان لطبائع في الرحم لوجب ان يكون جميع ما تلد المرأة
على صفة واحدة واما الفصل الخامس فاحتجوا بان الحنطة
تنبت على طريقة واحدة والحجر لا ينبت دل ان هناك خاصية
والكواكب لانه على اجراء العادة به وكذلك يعلق بلا انبت الملبسة
والمطبوخ والمقلي والكثيرة اذا كثرت ينبت وبعد فان الاعراض
التي في النبات تضاد الاعراض التي في الحنطة فلا بد ان تنال خاصية
احدهما تضاد خاصية الاخرى والشيء لا يولد ضده وبعد فان الحب
لا ينبت الا بعد الالقاء في الارض ووجود الماء والهواء واشياء اخر فلم صاروا
باضافة ذلك الى الحنطة دون سائر المعاني وبعد
فلو كانت لخاصية فيه لوجب ان تنبت في حال الالقاء لان السبب
حصل والمحل يحتمل ولا مانع على انه كان يجب ان لا ينقطع بمادة الحصول

الطبيعة فيه قالوا قد علمنا ان النار تحرق ولنا ان الله تعالى
خلق فيها اعتمادات تفرق على ما تقدم قالوا حجر المغناطيس يجذب
الحديد الى نفسه ولنا لو كانت لخاصة الحجر لكان يجذب وان طلي
بالثوم ولانه كان يجب ان يجذب غير الحديد على ان في ذلك الحديد فعل
الله تعالى بالعادة وقد ذكر في جوابه اجوبة ليس هذا موضع نقضها
قالوا الخشبة مع ثقلها تطفو على الما والحجر وان كانت قليلا ترسب
وما ذلك الا الخاصية والجواب ان اجزا الما التي تلاقي اجزا الخشبة
اثقل من الخشبة فتدفعها الما لا الحديد قالوا في الاجسام ما تذوب
بالنار كالشمع وفيها ما ينعقد كالبيض والجواب انما تذوب النار
الشمع بما يختص به من الاعتماد الذي يفرق فاما البيض ففيه اجزا رطبة
واجزا يابسة فاذا جاورتها اجزا النار انعقدت لغلبة الاجزا
اليابسة على الاجزا الرطبة ولهذا ينعقد الجمد لمجاورة الهوى
قالوا الحمى مسهلة والادوية مسهلة والجواب جميع ذلك من
فعل الله تعالى بالعادة ولذلك لا يوجب في الحال ويختلف مرة توجب
ومرة لا توجب على ان قولهم يتناقض لانهم يقولون السقمونيا حار يابس
وقالوا في شي اخر مسهل مع انه بارد ويستحيل ان يكون حكم واحد
موجب عن الضدين قال ارسطاليس الحيوان يتغذى بضده الطبائع
ويحل التضاد انما منها وقد مضى الجواب عن ذلك وبينا ان
المتغذي لا يجب ان يكون من جنس ما يتغذى به فضلا عن هذا الغذا
بعينه واما الانحلال اليه فهو يقرب ويحصل بفعل الله والهوا ان يتعلق

بالشهوة على ما تقدم مسئلة في الهوى الكلام فيه يقع في موضعين احدهما
ماهيته والثاني طبيعته اما الاول فعندنا ان الهوى جسم رقيق
لطيف وعليه اكثر المشايخ وحكى ابو القسم عن ابي الهذيل انه ليس بجسم بل هو مكان
الاجسام ولو كان جسما لاحتاج الى مكان وحكى عن قوم ان الهوى ليس بشي
وانه اسم غير واقع على غير معنى والصحيح ما ذكرناه اولا وهو الذي يحس
بالتحريك ومتى حصلت فيه الحركة متتابعة وصف بانه ريح واذا حصل في مخارق
الانسان وصف بانه نفس وهو الذي اذا انتفخ في الزق منعه ولو لم يكن جسما لاستحال
ذلك فيه لان الاعراض لا يكون عليها النفخ والاستقاء ولا تملا الظروف ولان الزق
اذا انتفخ فيه يمنع غيره فلولا انه جسم والا لم يمنع ولو جاز ان يقال انه ليس بجسم مع ما فيه
جاز مثل ذلك في الملائكة والجن وكل ذلك يبطل ما ذهب اليه ابو الهذيل
الا ان يقول انا اريد بالجسم الجسم الكثيف فيكون خلافه في عبارة واما
الثاني فقد ذكرت الفلاسفة ان الهوى حار رطب وذكر ابو هاشم ان الهوى فيه
يبوسة لان فيه اعتمادا صعدا هكذا ذكره في الابواب وذكر
في تصحيح كتاب السما والعالم انه لا يبوسة فيه وقد ذكر الشيخ ابو رشيد
عن قاضي القضاة ان في الهوى يبوسة ورطوبة معتدلة لذلك وقف
اذ لو كان يبوسة لعلا وجه قول ابي هاشم ان فيه يبوسة ان الجسم
الثقيل يوضع على الزق المنفوخ فيقف عليه ولولا ان ما فيه من الاعتماد يدفعه
والا لما منع من الرسوب ولو كان فيه رطوبة لكان اعتماده سفلا فكان
لا يدفع الحجر وقيل ان فيه اعتمادا صعدا واجود ذلك الا يلزم الا مع اليبوسة
ولانه لو كان فيه رطوبة لكان فيه اعتماد سفلا ولكان يجب ان يهوي
ولو هوى لاحسسنا به على رووسنا وجه قوله انه لا يبوسة فيه
لانه لو كان فيه يبوسة مفردة للزمه اعتماد صعدا فكان يعلو [illegible] الاسفل

الهوى في الكون وجه ما قاله القاضي انه لا يجوز ان يكون فيه يبوسة لانه
لو كان لوجب ان يعلو او لا رطوبة لانه كان يجب ان يهوى فلما وقف علمنا
ان فيه رطوبة ويبوسة متكافيه وبهذا ابطل قول الفلاسفة وكونها تعالى الله
فيه يبوسة ولا رطوبة علة للوقف فاما كون ذلك كذلك للطبيعة فقد بينا
فساد ذلك فاما الحرارة والبرودة فيجوز ويعاقب ذلك على الهوى كما نشاهده
فبطل قولهم ان الهوى حار وكذلك قولهم الارض بارده يابسة والما بارد
رطب والنار حاره يابسة لان جميع ما ذكر فيها الاعراض خلقها الله تعالى
فيه ويجوز ان يتعاقب ويتبادل ويبطل جميع ذلك على الطبع وقد بينا فساده

باب الاصوات

الصوت عرض وقال النظام جوهر يتقطع بالحركة لنا انه لو كان جسما لكان
يشارك سائر الاجسام ولانه لو كان جسما لتحير عند الوجود حتى يحله الاعراض
وهذا باطل لانه مما يدخل تحت مقدورات العباد اذ طريق يعلقه بهم
على جهة الفعلية بانه كسائر افعالهم ولو كان جسما لما دخل
تحت مقدورهم لاستحالة ان يقدر على الجسم ولان الاصوات مختلفة لان
المدرك لا يدركها على صفات مختلفة والاجسام متماثلة ولان الجسم
لا يدرك بحاسة الاذن والصوت يدرك بها والجسم يدرك بالعين واللمس
ولا يدرك الصوت وثبت ان الادراك يتعلق بالشي على اخص اوصافه
ولو كان الصوت جسما لكان يتعلق بالحاستين او يتعلق الجسم بحاسة
الاذن فان قيل ولم قلتم ان الجسم لا يدرك بحاسة الاذن قلنا
بالطريق الذي به يعلم كونه مدركا بحاسة العين واللمس

وهو العلم الضروري كذلك نعلم انا لا ندركه بسائر الحواس وما
نعلمه ضرورة لا نحتاج فيه الى دليل وهذا جواب لابي هاشم قال القاضي
لا يبعد ان يقال ان في الاجسام الرقيقة ما يسمع ولا بد ان يدل عليه
الدليل عليه وجهان احدهما انه لو ادرك جسم لكان ادراكه لما هو عليه
في ذاته فكان يجب ان يصح في كل جسم ان يدرك والثاني انه لو كان
مدركا لوجب ان يدركه الان مع سلامة الحاسة وارتفاع
الموانع فلما لم يدرك دل انه غير مدرك فان قيل هاهنا شرط
يقف الادراك عليه كما ان عندكم وجود المدرك شرط فوجود الحركة
شرط فيقطعها قلنا هذا اثبات شرط بغير دليل على انا نعلم
ان الحركة تكثر في الاجسام ولا ندرك الصوت وقد يعقل ويدرك
دل انه ليس معه شيء الى الحركة واحتج بان الصوت ينقل من
اللسان الى اذن السامع ولا ينتقل من صفة الاجسام قلنا عندنا لا
ينتقل وانما ندرك الصوت بحيث هو وسمعه من بعيد فلا نسلم ما قال
مسئلة قال ابو هاشم فيها مختلف ومتماثل فالمختلف كالحروف
المختلفة كالراء والسين والمتماثل كالحروف المتفقة كالراء والرا
والسين والسين فاما المختلفان فانما الادراك يفصل بينهما
بانهما مختلفان فاما المتفقان فانما قلنا انهما مثلان لوجهين
احدهما ان المدرك انما يلتبس عليه احدهما بالاخر التباس المتماثل ولو
كان مما يتفقا لوجب اذا ادركهما ان يميز بينهما كما قلنا
في الجواهر يوضحه انه لا وجه للالتباس الا اشتراكهما في الصفة
التي يدركان عليها فدل ان يشتركان في الصفة المدركة
والادراك يتعلق بالصفة النفسية فدل انهما مثلان والوجه الثاني

لو كانا مختلفين لكان يجب ان ينفرد كل احد منهما بصفة او حكم لا
ينفرد به الآخر كان يعلم تلك المفارقة احلا بهما ولا يقال ان الحروف
قد يكون اشد واقصر قلنا تلك زيادة تحصل هناك في بعض الاوقات
ولا يقال اختلفا باختلاف المحل لان محلهما واحد ايضا فالمختلفان حلا
محلا واحدا والمثلان حلا محلين فدل انه لا اعتبار بالمحل فيما ذكرناه
ثم اختلف مشايخنا فقال ابو هاشم المختلفان متضاد وهو مذهب ابي علي وابي
القسم نحو الراء والضاد وتوقف فيه الشيخ ابو عبد الله وقاضي القضاة
ووجه ذلك ان المختلف فيه قد يكون متضادا وقد لا يكون متضادا فلا
يصح القطع على احدهما الا بالدليل ولا دليل على احدهما فوجب التوقف
فيه ولا يقال امتناع الجمع بينهما في محل يدل على تضادهما اذ لا وجه سوى
ذلك وهذا لا يصح لان لقايل ان يقول انا نفعل كل حرف بآله مخصوصة ولا يصح
الجمع بين الالتين ولذلك لا يصح الجمع بينهما ولا يقال انهما مختلفان عند الادراك
ويختصان بحاسة واحدة كالالوان وهذا لا يصح لان تضاد الالوان
لان لكل واحد منها على العكس من الاخر لما ذكره ولا يقال لا يتضادان
اذ لو تضادا لكان عليه دليل قلنا ولو لم يتضادا لكان عليه دليل
وابو هاشم اعتبر وجهين احدهما حال المحل والثاني حمله على الثوب وقد ذكرنا
ذلك مسألة الصوت يدرك في محله حيث هو عند ابي هاشم وهو قول
ابي علي الذي رجع اليه وكان يقول اولا انه يدرك بانتقال المحل الى
اذن السامع وحمل ابو هاشم قوله انه كان يحكي ذلك لا انه قوله وقال
ابو القسم وجماعة من اصحابنا انه ينتقل الى اذن السامع وحكي عن ابي القسم انه

ان الصوت يولد صوتا اخر حتى يبلغ الى اذن السامع وجه قول ابي
هاشم انه لا يخلو اما ان ينتقل بنفس الصوت وذلك عرض لا يصح عليه الانتقال
وهو مما لا يبقى فلا يصح ان ينتقل بمحله وذلك فاسد لوجوه منها انه لو كان يجب
ان لا يتبين مكان الصوت كما لا يتبين فيما ينتقل الينا من محل الحرارة والبرودة
من اي جهة حصل وفي علمنا انا نعلم الجهة التي فيها الصوت علمنا انه
يدرك حيث هو كاللون ولا يلزم على هذا الالتباس مكانه علينا في بعض الاوقات
لعارض لان المدركات قد يحصل فيها اللبس والشبهة فيزول العلم وان كان
مع السلامة يجب حصوله ومنها انه كان يجوز ان ينتقل الى بعض الحاضرين
دون بعض ويسمع بعضهم دون بعض مع استواء حالهم ومنها انه كان يصح
ان ينتقل بعض الحروف فلا يوثق بما يسمع ولان الصوت لا يولد الصوت
على ما نبينه وانما يولد عند الاعتمادات والمصاكة فلو كان يدرك بالانتقال
لم يمتنع ان يفعل الانسان الصوت الجهير في جهة وخلفه انسان فلا يسمعه
لان الاعتماد لم يوجه في تلك الجهة ولانه كان يجوز ان ينتقل معا فلا يكون
على النظم الذي يتكلم به ومنها انه لا يخلو اما ان يحل الصوت في محل او محال
ولا يجوز حلول عرض واحد في محال ولو حل في محل لا ينتقل الى اذن واحد
دون واحد غيره واحتج ابو القسم بانه يدرك الصوت اذا كان
مستقبل الريح خلاف ما يدركه اذا كان في مستدبرها وذلك يصحح ما قلناه
ولانه لا يسمع مع سد الاذن ولو كان يدرك حيث هو لما كان سد
الاذن مانعا ولانه اذا كانت حاسة السمع الى جهة المتكلم كان اقرب
الى السماع منه اذا ولي حاسته من تلك الجهة ولو كان يدرك حيث
هو لاستوى الحالتان ولان الصوت اذا اشتد وقوي يجد لذلك

في اذنه تاثيرا عظيما ربما يهلك لشدته والجواب عن الاول انا لا ندرك
ان حدث في الهوى كلاما كما عرفت في لسانه ويقوى يشبهه
السامع وعن الثاني انه يسد سماخ الاذن اخرج الا له من ان تكون
اله الادراك فهو كمن غمض عينيه وبهذا يجيب عن سؤالهم اذا كثرت
الحجب والحيطان بين الكلام والسامع لانه بمنزلة سد الاذن وعن الثالث
انا لا نسلم ان قوة الالة تقوي الادراك كما لو نظر الى اللون جادا بصره
وعن الرابع انه لا يجد مصاكة او تاثيرا وانما يسمع صوتا هائلا يفزع ويخاف
والخوف حل القلب لا الاذن واحتج بعضهم بان البعد يمنع من السماع ولولا
انه بالاتصال يسمع والا لما منع ولنا اختلف شيوخنا فاما الشيخ ابو عبد الله
فذكر انه يمنع وذكر ان ذلك المنع وان كان يسمع بحيث هو كما في الروية
فاما ابو هاشم قال لا يمنع فان قيل هذا يودي الى ان من بالمشرق
يسمع كلام من بالمغرب قلنا اذا كانت الاحوال مستقيمة والحجب
مرتفعة ولبس فيه الا الاستبعاد والتشنيع ويعرفان الملائكة قد يسمعون
كلام اهل الارض من بعد المسافة مسئلة عندنا الصوت لا يبقى خلافا
للكرامية لنا فيه وجوه منها انا لا ندركه في الثاني مع ارتفاع الموانع
وصحة الحاسة كما ادركناه اولا ولو صح عليه البقاء لادركناه ثانيا
كما ادركناه اولا لان صحة ان صفة المدرك والمدرك لم يتغير فكان
يجب ان يدرك كما في اللون والجوهر فان قيل من شرط
ادراكه حدوثه وجوده قلنا ما يصح بقاؤه فحاله في حال بقائه
وحال حدوثه في الادراك واحد كما في الجوهر والالوان
وبعد فان هذا اثبات شرط من غير دليل ولانه لو بقي لوجب

ان لا يبقى الا بضد او بفساد المحل وفي انتفائهما لا بضد ولا بفساد المحل دليل
انه لا يبقى ولانه لو كان يبقى لما انتظم كلام لان زيدا انما يكون زيدا بترتيب حروف
ولو كانت كلها باقية لما كان بان يكون ديرا اولى من ان يكون زيدا او اخرى
بانه اذ اجاز الوجود عليه جاز بقاؤه قلنا هذا مجرد دعوى لم يدل لذلك
مسئلة الصوت لا يحتاج في وجوده الا الى المحل في الاصل وانما يحتاج
الى بنية وصلابة لانه لا يحصل منا الا متولدا هذا قول الشيخ فاختلف كلام
ابي هاشم فاما ابو علي فقال يحتاج الى بنية وضرب من الصلابة ويحتاج الى الحركة
والصكة وهو قول ابي القاسم الكلام فيه يقع في موضعين احدهما انه يحتاج الى محل
والثاني هل يحتاج الى امر زائد سوى المحل اما الاول فالدليل عليه انه
يختلف بحسب اختلاف المحال يدل انه يحتاج الى محل وان لها اعتمادا يولده بالمدافعة
وذلك يقتضي حاجته الى محل لتولده فيه ولانه يوجب الحكم لمحله كالكون
ولان الحروف متضادة عند الشيخ ولو لم يحتج الى المحل لتضادت بنفس
الوجود فكان لا يوجد حرفان في العالم وعند قاضي القضاة وابي عبد الله ان
توقفا في التضاد فقالا احدهما يمنع وجود الاخر لا لاختلاف الا له
فكان لا يصح وجودهما فاما الفصل الثاني فاختلفوا فقال ابو علي
الصوت يحتاج الى الحركة وقال اكثر المشائخ والقاضي لا يحتاج واما
الكلام يحتاج الى الحركة والبنية وعند قاضي القضاة وكثير من المشائخ
لا يحتاج واختلف كلام ابي هاشم مرة يقول البنية تحتاج الى الحركة
والبنية مثل قول ابي علي ثم رجع وقال لا يحتاج الى الحركة ولكن يحتاج الى
البنية وهو قول ابي علي بن خلاد والذي استقر عليه مذهبه انه لا يحتاج
الى شيء سوى محله على ما حكيناه عن قاضي القضاة اولا ويقول انه يفعل في
ان يحدثه في اي جسم شاء ساكنا او متحركا على اي صفة كان في الالف

وفي البنية وانما يحتاج الواحد منا الى البنية في الكلام لان البنية كالآلة
له ويحتاج الى الحركة لانه يفعله بسبب وذلك السبب هو الاعتماد
ولا يولد الا والحركة تقارنه اما الصوت فالدليل على انه لا يحتاج الا
الى المحل وجوه منها انه لا يوجب الحكم لغير محله فصار كاللون واللون لما كان
حكمه مقصورا على المحل لم يحتج الى بنية سوى محله كذلك الصوت ومنها
ان الصوت يوجد مع الحركة وضدها وذلك لا يتفق في الامور المحتاجة الى غيرها
لا يستحيل ان يحتاج الى الشيء وضده والدليل على ان الكلام لا يحتاج الى
البنية وجوه منها ان الكلام صوت مخصوص وقد بينا ان الصوت لا يحتاج الا
الى المحل كذلك الكلام ومنها ان الحركات متضادة وثبت ان الحرف
الواحد يوجد مع الحركة ومع ضدها بان ينتقل من مكان الى مكان وتستحيل
حاجة الشيء الى الشيء وضده على ما بيناه ومنها ان الحروف متضادة
فلو كان الحرف يحتاج الى حركة لوجب في ضد ذلك الحرف ان يحتاج الى نفس ما
احتاج اليه لان هذه القضية واجبة في المتضادات كالعلم والجهل
والارادة والكراهة فاذا ثبت هذا وقد صح في الحرف الذي يوجد مع حركة
مخصوصة انه لا يصح وجود الحرف الآخر معها فثبت انه لا يحتاج اليه وان
حاجته في الشاهد كحاجته الى السبب والدليل على ان الكلام لا يحتاج الى البنية
ما بينا انه يقصر حكمه على محله كاللون ولان البنية كالآلة فمن يستغني
عن الآلات يصح ان يفعلها من غير بنية ولا يلزم افعال القلوب لانه يوجب
الحكم لغير محله ولا يقصر حكمه على محله فجاز ان يحتاج الى بنية ولانه
اذا جاز ان يكون الحاجة لانه آلة وجاز لان الكلام يحتاج اليها لم يكن
صرفها الى حاجة الكلام الا بدليل واحتج ابو علي بان طنين الطست يزول

بزوال الحركة والكلام لا يصح الا مع بنية اللسان والجواب ما مضى ان
الحاجة لاجل انها آلة لنا والحركة لاجل السبب المولد وهو الاعتماد واحتج
ابو هاشم بالقول الثاني ان الحركة انما يحتاج اليها لامر يرجع الى
السبب فاذا لم يوجد السبب جاز ان لا يحتاج الى الحركة فاما البنية فالحروف
تختلف باختلافها فوجب ان يكون نفس الكلام محتاجة اليها يوضحه ان سقوط بعض
الثنايا يخل ببعض الحروف فصار حاجة الكلام الى بنية اللسان كحاجة افعال
القلوب الى بنية القلب والجواب ما ذكرناه مسألة الصوت لا يحتاج
الى صلابة المحل لامر يرجع الى جنسه من فعل اي فاعل كان وانما يحتاج في الواحد
منا لامر يرجع الى انه يتولد عن سبب هذا هو مذهب قاضي القضاة وقال ابو علي
يحتاج الى صلابة المحل لامر يرجع الى جنسه وبه قال ابو عبد الله ثم رجع وقال
لا يحتاج وربما مر في كلام ابي هاشم مثل ذلك وربما توقف فيه والذي استقر
عليه مذهبه انه لا يحتاج لنا ان الصوت في جنسه حكمه مقصور على محله
فلا يحتاج الى صلابة كاللون والكون ولا يلزم من فعلنا لانه من فعلنا لا يتولد
الا عن اعتماد تقارنه المصاكة وذلك لانا [illegible] جسم صلب ولانه اذا امكن
صرف حاجته الى الصلابة الى كونه واقعا بسبب لا يجوز ان يحكم بذلك في جنسه
اذا وقع ابتداء الا انه اثبات حاجة من غير دليل واحتج ابو علي بان الصوت
يختلف باختلاف صلابة المحل والجواب ما ذكرنا انه يحتاج اليه لاجل تولده
عن الاعتماد فاذا فعله الله تعالى ابتداء يجوز ان يختلف لان حكم المباشر
والمتولد يختلف وفي الشاهد لا يوجد الا متولدا واحتج بانه لو لم يحتج
الى صلابة المحل لجاز ان يوجد الصوت العظيم في جزء واحد قلنا وما
المانع منه فيقول يجوز ومن سلم من اصحابنا فيقول زيادة الصوت تحتاج الى
زيادة المحل واحتج بان الصدا يوجد في بعض المواضع دون بعض وما
ذلك الا لصلابة توجد هناك والجواب لم قلت انه لذلك

وبعد فان سلمنا ذلك فانه يجوز ان يكون كذلك لتوليده عن الاعتماد
على ما ذكرنا مسألة الصوت يتولد في اللسان ويجوز ان
يتولد في الهوى وقال ابو القسم وابو علي بن خلاد يتولد في الهوى لنا ان
الصوت عرض ولا بد له من محل واللسان محل الصوت بدليل انه يسمع منه
ومن قطع لسانه تعذر كلامه دل انه كما يتولد في الهوى يجوز ان يتولد في
اللسان ولان مخارج الحروف في اللسان والحروف اصوات مخصوصة
واحتجا بان الزمار ينفخ في المزمار فيتولد الصوت في الهوى ولهذا يختلف
على مخارق المزمار وثقبه ليخرج مستويا كما يريد وعلى هذا ينفخ في البوق
فيتولد منه صوت هايل دل انه يتولد في الهوى ليصل الى الاذان ولولاه
لما سمع والجواب عن الاول ان النافخ لا يفعل الصوت وانما يفعل
النفخ فاذا كثر واحتنق في المضيق ولد الصوت وعن الثاني فان من
سد فمه قد ياتي ببعض الصوت وبعض الحروف التي لا يحتاج معها الى فتح الفم
ونحن لا ننكر توليده في الهوى كما يتولد في اللسان وعن الثالث انه عندنا
يدرك الصوت حيث هو وقد بيناه مسألة الحروف لا يحتاج الى
المحل عند القاضي وهو مذهب ابي هاشم الاخر الذي استقر عليه وقال ابو علي
لا بد من بنية وحركة وعنده الحرف غير الصوت وعند ابي علي بن خلاد يحتاج
الى بنية فقط وعند ابي القسم يحتاج الى جسم رقيق كالهوى وعلى هذا يحمل
كلام ابي علي بن خلاد وقد بينا من قبل ان الصوت لا يحتاج الا الى
المحل والكلام صوت وكذلك الحرف جنس من الكلام لا نعنيه يتركب ولا يحتاج
الا الى بنية وحركة ولان الحرف يجوز وجوده في محل لا حياة فيه وتاليف الجماد
واتفاقه سوا في انه يحل في جزء يوجب الحكم في محله ويقتصر عليه بخلاف

الحي فان الجملة كالشي الواحد دل انه يجوز ان يوجد في كل جزء والذي
يدل على ان الهوا لا يشترط وجود الصوت في الاجسام الصلبة كالحديد
ونحوه وانه يختلف باختلاف ذلك المحل بان يكون مجوفه او غير مجوفه والهوى
واحد ولان لكل حرف يختص بمحل يتولد من الاعتماد في ذلك المحل كالبا يتولد
من اعتماد الشفتين والتا يحصل باعتماد طرف اللسان الى اصول الاسنان
دل ان ذلك الحرف يحل ذلك المحل واحتج بان بعض الحروف يعتد حصوله في
البيد كما يحصل في اللسان ويتعذر على الاصم حروف لعقد اللسنة والجواب ما بينا
ان البنية كالالة لنا فاذا اعتقدنا احتجنا الى الالات ومن اعتبرها قال
مخصوصا احتج بما ذكرنا في المسئلة المتقدمة مسئلة عند اكثر مشايخنا
ان الكلام هو اصوات مقطعة وعند ابي علي الكلام غير الصوت وعنده الكلام
يبقى والصوت لا يبقى ويفارق الصوت الكلام وقد ينفرد الكلام من الصوت والكلام
اذا كان على هذا الحد لا ينفرد عن الصوت لكنه ينفرد من وجه اخر كالمجاورة
لا ينفك من التاليف وان كان يقع على وجه اخر فينفك لنا انهما لو كانا غيرين
لصح ان يوجد الصوت الواقع على وجه دون وجه لا يوجد الكلام ويوجد الكلام ولا يوجد
الصوت وفي فساده دليل على صحة ما قلنا يوضحه انه لو لم يجز ذلك لادى
الى التباس الجنسين بالجنسين فان قيل عندي يجوز وجود الكلام مع عدم الصوت
بالحفظ والكتابة قلنا لك المسئلة بناها ابو علي على هذا الاصل وصار
كالفرع عليه ولا يصح نصرة الاصل بفرعه وبعد فانا لا نسلم ذلك
لان الحفظ الذي هو العلم والمكتوب هو التاليف فليسا من الكلام في شي فان قيل

وجب انه لا يوجد احدهما الا مع الاخر لا اني اقول ان الكلام محتاج في وجوده الى الصوت كما قلتم في الجوهر والكون او اقول الصوت اذا وقع على وجه يوجد فيه مضمن بالكلام او اقول الصوت يولد الكلام ولا يلزمني ما ذكرتم

قلت اما الاول ففاسد من وجوه احدها انه لا بد من ابانة وجه لشي لاجله يحتاج الى شي كما تقول الجوهر لتحيزه وكونه كائنا يحتاج الى الكون والثاني انه يكون حصول المحتاج اليه ابدا ولا يوجد المحتاج كالعلم يحتاج الى الحيوة فيجوز وجود الحيوة مع فقد العلم فكان يجب جواز وجود الصوت الواقع على وجه النظم ولا يكون كلاما وذلك محال واما الثاني فيضمن الشي بغيره يقتضي حاجته اليه في بعض صفاته ولا صفة للصوت يقتضي حاجته الى غيره بخلاف الجوهر والكون على ما بينا واما الثالث ففاسد لانه كان يجوز ان يوجد السبب وهي الاصوات المقطعة المنظومة ويمنع من التوليد فلا يوجد الكلام ولانه يتمكن ان يولد الشي ما يضاده والحروف كلها اضداد والذي يوضح ما قلنا انه مع جميع هذا لا بد ان يصح وجود احدهما مع عدم الاخر والا ادا الى ما ذكرنا وجه اخر ولان الادراك من احد طرق العلم فلو تغاير المدرك واختلف لوجب ان يدرك المدرك كان [illegible] كما يدرك بطعمه الحلاوة والحرارة وقد علمنا ان السامع لا يدرك من الحروف الا الصوت الواقع على وجه اخر ولان ما يدرك بحاسة واحدة لا بد ان يكون متماثلا او متضادا كاللون والصوت والكلام مسموع فاذا المرئي الصوت ضدا له وجب ان يكون مثلا له وجه اخر ولانه لا يدرك كما يدرك الصوت ولا بقا كما لا يبقى الصوت وما يحله في محل لا يحل في محل اخر كالصوت دل انه من جنسه واحتج ابو علي بوجوه منها

٦٩

ولانه يوجد بحسب كلام الواحد منا دل ان المتكلم من فعل الكلام وليس هذا كالمتحرك لان المتحرك من حلته الحركه وفاعل الحركه محرك والاسود من حله السواد والمسود من فعل السواد وقد استقصينا الكلام في باب العدل مسئله قال ابو هاشم ومن تبعه ان الكلام لا يبقى وقال ابو علي يبقى ويحكى ذلك عن ابي الهذيل والاسكافي وعن ابي القسم وعبادا انه لا يبقى لنا ان الكلام هو صوت واقع على وجه فكما ان الصوت لا يبقى كذلك الكلام ولانه يبقى من غير ضد او ما يجري مجرى الضد ولانه لو بقي لادركناه ثانيا كما ندركه اولا ولا يقال ان الحروف متضادة لانه غير مسلم والحرف الاخر يجب ان يبقى ولا يقال ان تجدد وجوده شرط في ادراكه لان ما يدرك سوى حال حدوثه وبعد به كاللون فاما ابو علي فيقول الكلام غير الصوت وانه يوجد مع الكتابة والحفظ وقد بينا انه من جنس الاصوات في سبعين فبا دقوله ان المكتوب والمحفوظ كلام مسئله الكلام لا يحتاج الى المحل انه صوت واقع على وجه وقد بينا الخلاف فيه من قبل مسئله في الحكاية والمحكي ذهب جماعة من اصحابنا منهم ابو الهذيل وابو علي وغيرهما الى ان الحكاية هو المحكي قالوا انما يسمع غير كلام الله تعلى يوجد مع التلاوة والكتابة والحفظ والبقا والكلام غير الصوت والصوت فعل الحاكي والكلام فعل المحكي عنه وذهب الجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر وابو هاشم وجماعة من المشايخ الى ان الكلام هو الصوت المخصوص ولا يكون عليه البقا ولا يجوز وجوده الا في ان يوجد بعض كلامه تعلى محال والكتابة ليس بكلام وانما هو امارات الحروف والحفظ هو العلم بكيفية الكلام وليس بكلام

[illegible] ... الحكي و[illegible] ... وحكاية كلام الحاكي وكتابة ... [illegible]

ولا فرق في هذا بين حكاية القرآن وحكاية كلام الناس فمن كلام الموصوفين الحكاية غير المحكي والمحكي عن ابي جعفر الاسكافي الفرق بين الامرين فقال في كلام الله تعالى الحكاية هو المحكي وفي كلام الناس غيره ثم عرض لا بد على خاطره نذكره من بعد فدعاه الى مذهب من المذهبين فقال ان التالي يوجد مع تلاوته كلامان احدهما من فعله والاخر هو كلام الله تعالى وحكى الله في ايام علمنا النعمان وبها القى الى ابي هاشم ما دل على توقفه في هذا المذهب واتفقنا عنا وان اختلفوا في هذا ان المسموع من التالي يوصف بانه كلام الله تعالى وامره ونهيه لانهم اعتبروا الصورة المسموعة ولم يعتبروا اعتبرها على المعروف من عادة العرب انه اذا ادى الصورة كلام غيره يوصف بانه كلامه كما يقال هذا كلام فلان وهذا كلام امرئ القيس موصوف بانه كلامه ابتداها لا كلام من حكاها والذي يجب بيانه خمسة فصول احدها ان الكتابة ليست بكلام وثانيها ان الحفظ ليس من الكلام في شيء وثالثها ان الحكاية غير المحكي وليس هو غير المحكي وربعها انه لا يوجد كلام مع كلامنا وخامسها انه لا فرق في هذه الاحكام بين كلام الله وكلام الناس اما الفصل الاول ان الكلام لا يوجد مع الكتابة وان الكتابة امارة الحروف والدليل عليه اشياء منها انه ثبت ان الكلام مدرك والشيء انما يدرك باحد اوصافه وقد يدرك حيث ما كان فلو كان مع الكتابة كلام لوجب ان يسمع كما يسمع اذا وجد مع الصوت ومنها انه ثبت ان الكلام صوت واقع على وجه على ما بينا والمكتوب ليس بصوت ولا يكون معه كلام ومنها ~~انه ثبت ان الكلام صوت~~ لو وجد الكلام مع الكتابة لوجب ان يكون موجودا في محل الكتابة التي هي التأليف وقد علمنا ان الحرف الواحد مع الكتابة التي كتب فيها الحرف على كثرة

٧١

فاما ان يقال يوجد في جميع ذلك فيؤدي الى وجود عرض واحد في محال كثيرة وهذا فاسد او يوجد في جزء منه او الجزء الواحد وذلك باطل لانه لو وجد كذلك لكان اذا وجد ذلك الجزء منفردا وجب ان يوجد كذلك وذلك فاسد ومنها انه لو كان المكتوب كلاما لظهر وجوده في اماكن فان لم يكونوا اولئك ملقنا هذا فاسد لانه لو وجد فعلين لكان من جنس التأليف من حيث حل محلين وكان مخالفا له من حيث انه كلام وهذا فاسد واما الفصل الثاني في ان المحفوظ ليس بكلام فالدليل عليه وجوه منها ان الحفظ هو العلم بكيفية ترتيب الكلام على وجه يمكنه ان يأتي به مع سلامة الآلة وكل علم هذا حاله ليس حفظا ومنها ما بينا في المسئلة المتقدمة وكل ذلك يدل ان الحفظ ليس بكلام فاما الفصل الثالث فالدليل عليه ان الكلام اصوات مقطعة وحروف منظومة والنظم لا يكون عليه فكيف تعالى انما يسمع من الحاكي انه غير ذلك وقد انقضى والنقص وقته ولان التلاوة مما يحصل بحسب قصدنا ودواعينا ويحصل بحسب قوة الاسباب المولدة لها ووقفها انه فعلنا عليها ولانه ثبت انه لو ابتدا او قال الحمد لله كان فعلا له لكن اذا حكى وكل يقع في الحاكي بحسب قدرته وفعله من الاسباب وهذا الذي خطر ببالي على خارج عن قوله الاول ولان كل طريق يعلم به ان ما يحدث من جهتنا فعلنا قائم في هذه التلاوة فلو قلنا مع هذا انه ليس بفعل لنا للزمنا ذلك في سائر الافعال ولان ارادتنا تؤثر فيما نتلو والارادة تؤثر في فعلنا لا في فعل الله تعالى ولانهم اجمعوا انه يستحق الثواب بقراءته فلولا انه فعله والا لما استحق واما الفصل الرابع فالدليل على فساد قول ابي علي وجوه منها ما بينا ان الكلام هو الصوت المقطع وقد علمنا انه لا يبقى فيستحيل

ان يقال يوجد مع هذا الكلام ومنها انه اثبات ذات لا طريق الى اثباته وذلك
لان ما لا يعلم ضرورة وطريق اثباته اما حكمه واما فعله وشيء من
ذلك لا يوجد فيما نسبه ابو علي واثباته يؤدي الى الجهالات ومنها
ان طريق العقلية قائم فيما علمناه ولا نسمع الا شيء واحد فاذا كان
فعلا لنا استحال ان يكون فعلا لغيرنا واما الفصل الخامس فكل دليل
تقدم يدل على فساد ذلك يوضحه ان من حكى كلام الله تعالى كمن يحكي غيره
سواء في المعنى للفصل بينهما واحتج ابو علي باشيا منها قوله تعالى
حتى يسمع كلام الله حتى لو جحده جاحد يكفر ومنها انه لو كان ذلك
فعل التالي لعد شاعرا باتي بمثله ولان الممنوع هو كلامه تعالى ومنها
الاجماع انما يسمع عين كلام الله تعالى لان من يمكن من فعل يمكن من امثاله
كالصناعة والكتابة ولما تعذر علينا فعل مثله دل انه ليس بفعل لنا
ومنها انه لو كان يفعله لبطل التحدي به لان من تلاه يقدر ان يأتي بمثله
والجواب عن الاول انه بالتعارف يقال انه كلامه تعالى كما
يقال في قصيدة امرئ القيس انها كلامه وقصيدته وان كان فعل التالي والتعارف
في هذا كالتعارف في العلم يقال هذا علم ابي حنيفة وعلم الشافعي وان
كان ذلك مجازا ولكن العرف صيره كالحقيقة كذلك هاهنا وان كان
فعل التالي لكن على سبيل الاخبار والحكاية لا على سبيل الابتداء اصله
الى من ابتدأه قال ابو هاشم وهذه الحكاية جعلت بالشرع والعرف على عين
كلامه تعالى حتى حرم قرائته ومسه على الجنب والحائض وعلقوا
الاحكام كلها من المتلو وفعل التالي كانه يتلو حقيقة كلامه
لان فعل الكلام لا يتأتى الا من هذه الجهة والجواب عن الثاني
انه لم يثبت الاجماع وانما يريدون انه كلامه تعالى حكاية كلامه

ولذلك يعد حرف التالي على ما سمع منه والجواب عن الثالث وهو قوله ان
فعل فعلا محكما يقدر على امثاله قلنا اذا كان مبتدأ فهو كذلك
فاما اذا كان فيه محتذيا فلا الا ترى ان الكتابة تقع من الصبي والجاهل
بها احتذاء ان لم يصح ابتداء وكذلك سائر الافعال والجواب
عن الرابع ان التحدي ان يأتي بكلام مثل القرآن ابتداء لا ان يحكيه وعلى
هذا يقع التحدي بالاشعار والافعال فاما ابو علي وكان يقول التلاوة
غير المتلو ثم تفكر وقال السبب اذا وجد والمانع يجب ان يكون يولد المسبب
ولولا ذلك لطعن في التوليد اصلا فاذا قال الحمد لله فاعتمادات اللسان
تولد تولد الصوت والكلام فاذا فعله على سبيل الحكاية فالسبب قد وجد
الحكاية
فوجب ان يولد فعند ذلك قال يوجد هناك كلامان على ما تقدم ذكره
ورجع عن الاول ولو زاد في الفكر لرجع عن هذا الا انه مع فائده لم
يتنبه اليه ثم قوله الثاني يبطل جميع ما اعتل به مسئلة قال
ابو هاشم الحرف الساكن غير الحرف المتحرك ومن اصحابنا من قال انه ليس بغيره وانما
مختلفان لزيادة او نقصان وجه قول ابي هاشم ان الحرف الواحد
لو جاز ان يكون متحركا وجاز ان يكون ساكنا لوجب ان لا يكون على احد
الوجهين الا لمعنى كالجواهر والمعاني لا تقوم بالحروف ودل انه غيره وجه
قول الآخر ان تحريك الساكن انما هو ضم حرف واحد اليه الا انه حرف
غير مشبع ومن المعلوم انه لو اشبع ذلك الحرف لم يكن ذلك الحرف الساكن غير
الحرف المتحرك كذلك اذا ضمه اليه من غير اشباع ولان احد الوصاف ولانا لو قلنا
الحرف كونه ظاهرا او كامنا وهذا يوجد في المتحرك والساكن
كونه متحركا ساكنا من احد الوصف ومنافيه لوجب ان يكون الحرف الواحد على صفتين
مختلفين للنقض وهذا لا يجوز ولانه لو كان على ما قال لوجب كون المثلين مختلفين
للنقض ... لانه لو كان على ما قال ... لان الحرفين ساكنان

في كونهما [illegible] او دالا ويختلفان في كون احدهما متحركًا والآخر ساكنًا
وهذا لا يكون [illegible] مسألة حقيقة الحكاية ان تكون مثل المحكي لا اصله في هذا
ان الحكاية على ضربين حكاية في الكلام وحكاية في الافعال ولها اول ينقسم
الى قسمين حكاية من جهة اللفظ وحكاية من جهة المعنى فاما الحكاية من
جهة المعنى فانما يكون حاكيا متى اتى بالفائدة التي افادها المخاطب بكلامه
فاذا لم يفد فائدته لا يكون حاكيا الا ترى ان من قال الحمد لله رب العالمين
فقال الآخر الا وغيره ولا [illegible] حكى كلامه من حيث لم يفد فائدته ومن
فسر قول العربي بالفارسية فقال حكى معنى كلامه ومتى فسره بتلك اللغة
يقال حكى وفسر واذا حكاه بلغة اخرى يقال ترجم واما الحكاية من
جهة اللفظ فمن شرائطها ان يكون حاكيا وهو ان ياتي بصورة كلامه
حرفا وقفه على الحد الذي قال هو والدليل عليه انه اذا اتى بكلمة سمي
حاكيا وهو لا مثل في الباب فاذا قيل احكي قصيدة امرئ القيس
فانما نعلم ان يقراها لا ان يفسرها او يترجمها فاما اذا وصل الحاكي
بالمحكي غيره من جنسه فعند ابي هاشم لا يكون حاكيا لانه اتى بزيادة
ليس في كلام المحكي عنه وقال بعضهم ان كانت الزيادة في معنى كلام المحكي
عنه اخل بكونه حاكيا والا فلا واما اذا اخل بغير الحركات فعند ابي
هاشم يخرج من كونه حاكيا لان عنده الحرف الساكن غير المتحرك وعند
غيره لا يخرج وهو يعتبر في زيادة الحرف ما ذكرنا من تغيير المعنى
لان عندهم المتحرك ليس بغير الساكن وانما يختص بزيادة فيعتبر
في تلك الزيادة ما قدمنا ومن اصحابنا من يجري المسألة على الاتفاق
ويقول يخرج من كونه حاكيا لان الحركات في الحروف اذا اختلف كالحروف

المختلفة فكما انه لو ابدل الحروف لم يكن حاكيا كذلك لو ابدل في الحركات فاما
الحكاية في الافعال فيعتبر الصورة دون الجنس وانما يتعلق بالمشاهدات
او ما هو في حكم المشاهد يقال فلان يحكي مشية فلان اذا حذا حذوه وحكى
كتابته اذا [illegible] وانما قلنا يعتبر الصورة لا الجنس لان من حكى مشية الاعرج
ومشى مستويا لا يقال حكى وان كانت [illegible] المشيتين متجانسة ولو تعارج
كان حاكيا فدل ان المعتبر بالصورة مسألة ملحقة بالكتاب
ما سمع بالصدى هو كلام ام لا ومن محدثه وعلى اي وجه يحدث فعندنا
انه كلام والمحدث له هو الواحد منا اذا تكلم وانه يحدث ان الواحد منا
اذا تكلم فلا بد من اعتمادات يفعلها في فيه ويحصل في الهواء الذي حصل فيه
الصنعة [illegible] يتولد فيه الكلام وقد خرجت المجبرة في هذه المسألة فاما
المجبرة فقالوا ليس بكلام لان عندهم المتكلم هو فاعل الكلام وعندهم فعل
الا ان يحل بمحل قدرته والله يكون كسبا له فلم يمكنهم اضافته الى المتكلم
ولا الى الهوى لان احدا لا يسمي الهوى متكلما وما امكنهم اضافته الى القديم ايضا
لان فيها الكذب والقبيح فلما اشتد عليهم هذه الطرق جاءوا وقالوا ذلك
ليس بكلام فاما الاشعري فارتكب بان الهوى متكلم وان الكلام
خلق الله فيه ولاجل هذا ارتكب جهالات اخر فقال يصح ان يكون الهوى
عالما مريدا لو حل فيها العلم والارادة فالدليل على انه كلام انه
كما سمع من زيد يسمع من الجبال [illegible] وفي الحمامات فلو جاز ان يقال ذاك
ليس بكلام لجاز مثله في المسموع منا ولانه حروف منظومة واصوات
مقطعة والدليل على انه فعل الواحد منا وليس بفعل القديم
وجهان احدهما ان فيها الكذب والقبيح والثاني انه يحدث بحسب
قصدنا وافعالنا واحوالنا فيكثر بكثرة الصوت ويقل بقلته والدليل

على ان الصوت لا يكون متكلماً لأن المتكلم من فعل الكلام والثاني ان احداً
لم يسمّ الصدا متكلماً ولذلك لم يقل احد تكلم الجبل وتكلم الحمام والدليل
على انه يحدث باعتمادنا انه يحصل بحسب الاعتماد ولا يفارق لحرفٍ قد سمع
ذلك من قرب وما سمعه اعتمادنا وذلك لانا نسمعه من قرب الا انه
بحمل الشيء انا ندركه من بعد كما نسمع صوت البوق من جهة ويحمل الشيء
انا سمعناه من جهة اخرى وقد ذكر بعض الجهال من الكرامية انه
يحكي الينا انا نسمع شيئاً وهذا دفع الضرورة وسيجي من الكلام
عليه ولو جاز ذلك في الصدى لجاز ان يقال مثله فيما نسمع من الواحد منا
مثله والكلام يكون كلاماً وان كان غير مفيد وقال
ابو القسم لا يكون كلاماً حتى يكون مفيداً او ربما لم يرد مثله في كلام
ابي هاشم لنا فيه وجوه منها ان الفايدة تتبع المواضعة والمواضعة لا
تخرج من الشيء ولا تدخله في جنسه ومنها ان اهل اللغة قالوا الكلام
مهمل ومستعمل ومنها انه متى وجد الحروف سمي كلاماً فاشتراط
الفايدة اشتراط معنى لا دليل عليه ومنها انهم يسمون الهذيان كلاماً
ومنها انهم يقولون كلمني فما فهمت كلامه ويقولون في كلام
المجنون والسكران انه كلام وان لم يفد واحتج ابو القسم بان
ما لا يفيد يساوي حاله حال الحرف والصوت قلنا ليس كذلك
لان الحروف المنظومة تتبع المواضعة عليها وهو يعتبر ان يفيد بخلاف
ما ذكر مثله ابتدا اللغات لا يكون الا بالمواضعة عند
ابي هاشم وعند ابي القسم لا يكون الا توقيفاً وجوز ابو علي كلا الامرين
وجه قول ابي هاشم لان غرض القديم سبحانه بالخطاب الافهام

فلا بد ان يمكننا من معرفة مراده ولا يجوز ان يضطرنا الى معرفة مراده
لان ذلك لا يجوز مع بقا التكليف ولا سبيل الى معرفة مراده الا بخطابه
ولا يعلم ذلك الا بعد تقدم المواضعة فيحمل كلامه على حسب المواضعة
او تردد لا انه يجب لا حلها حمله على غيره فان قيل ولم قلتم لا يجوز ان يعرف
مراده ضرورة قلنا لوجوه منها انه اذا لم يعلم ذاته ضرورة فكذلك صفاته
ولانه لو جاز الاضطرار الى قصده مع التكليف لم يكن في الخطاب فايدة
ويستحيل ان يعرف ان الامر استدلالاً والفرع ضرورة ومنها ان معرفة
صفاته كمعرفة ذاته اذا كان من فعل العباد كان ابلغ في اللطف
واحتج ابو القسم بانه لا يمكن لاحد الاصطلاح على لغة الا بعد تقدم لغة
سابقة بها او كتابة والجواب ان ذلك ممكن لان احدنا اذا عرف
صفة الحروف ضرورة وعرف انه يمكنه ان يتكلم بما صح ان يعلمها
ويفهم الينا الا الاشارة الى المسمى فيقع الاضطرار الى قصده كما يفعله
بالزنجي اذا اراد ان يكلمه بالفارسية واحتج بان من ولد اصم
لا يصلح ان يتكلم لانه لم يسمع الكلام قلنا لا يمكنه ان يتكلم لان
اله نطقه فاسدة كما ان اله السماع فاسدة وانما كان يصح
الاحتجاج به لو علم صحة اله نطقه ولا سبيل اليه واحتج بان الا ما نعلم
الصبي اللغات باشارات وتوقيف فيجب ان يعلمنا الله تعالى بحكمه اشياء
اليه ما خاطبه الله تعالى حتى يقف على مراد القديم ويكون في كل الشخص
حما ذا والله تعالى لم يحدث فيه الحركات كاشارات الاخرس قلنا لك
الاشارات نحو الجسم لا تعلق لها به على وجه وهو لا يضطر الى مراده
والاشارة تحتمل لعينه ولونه ولبعض اوصافه ولبس كذلك
الاشارة لادم لانه يضطر الى مراد ادم واحتج بقوله تعالى

وعلم ادم الاسما قلنا ليس فيه نفي المواضعة انما فيه انه علمه بعد المواضعة
وقيل علمه اللغات التي تواضع اهلها عليها معجزة له وقيل
علمه المسميات وقول ابي علي اقرب وقد اشار اليه القاضي مسئلة
المجاز يقع في الالفاظ وحقيقته في الكلام وهو ما احيل عن جهته وقال قوم
هو من الافعال كاجتماع القيام والقعود والكلام لا يكون محالا الا انه يوجد
ويسمع قال قوم المحال الكلام الذي لا معنى تحته وحكى القاضي عن ابي هاشم
وابي علي انه كل كلام احيل عن جهته نحو قولهم دخلت الدار غدا واضرب
زيدا امس ثم استعمل ذلك في الصدق تسميا به وهذا الكلام في عبارة
والصواب الرجوع الى اهل اللغة وجدناهم يصفون الكلام بانه محال فلا
معنى لانكارهم مسئلة والمحال كذب وعند بعضهم ليس بكذب لنا
ان مخبره ليس على ما تناوله وهذا احد الامرين الكذب ان قوله دخل زيد الدار
غدا ايضا كذب وقد يكون كذبا ليس بمحال كقولهم زيد في الدار ولا
يكون فيها مسئلة التمني قول مخصوص وليس هو معنى في القلب وهو
اختيار القاضي وقال ابو هاشم معنى في القلب لنا انه عند هذا القول
يوصف بانه متمني وعند عدمه لا يوصف وكان هو التمني كالخبر والامر
ولان اهل اللغة عدوها من اقسام الكلام كالامر والخبر
ولان المتمني لا يعقل من نفسه سوى اعتقاده وقصده وكلامه
المخصوص فلا يجوز ان يثبت معنى اخر بغير دليل واحتج ابو هاشم
بان الانسان يجد نفسه متمنية مرة وغير متمنية اخرى وهو
ساكت في الحالين ولانه قد يظهر هذا القول ولا يكون متمنيا
ولو كان التمني هو هذا القول لوصف بذلك وفيما مضى جواب

مسئلة الصوت يتولد عن الاعتماد بشرط الصكة وعند ابي
هاشم يتولد عن الصكة ويروى عنه الصوت يتولد عن الصوت لنا
المصاكة مماسة على وجه وهو ان يكون بين جسمين صلبين عقيب حركات
متوالية او حركات تقل السكون في اثنائها والمماسة لا تولد الصوت
لانها لو ولدته لكانت تولده عقيبها وهي في محلين وكان الصوت
يوجد في محلين فيكون من جنس التاليف وقد علمنا ان الصوت جنس
مخالف للتاليف فان قال لا اعرف المماسة ولكن اقول الحركة تولد الصوت
قلنا الحركة لا جهة لها فلا تولد الصوت الا في محلها وقد علمنا
ان الصوت يوجد في الصفر والحديد وعند الصوت يعلم اختلاف الاصوات
باختلاف ما يضرب عليه فدل ان الصوت وجد فيه والدليل على ان الصوت
لا يولد الصوت انه لو كان كذلك لكان لا ينقطع ابدا واحتج بان الحركة صح
توجد الصوت قلنا قد يوجد عند السكون ثم انما كان كذلك لان
الاعتماد يولده بشرط الصكة فيوجد عند حركات مسئلة
قلب الاسماء العرفية صحيح يجوز بعد انقطاع الوحي وقال ابو القسم يجوز
بوحي وبعد الوحي لا يجوز وذكر عباد ان في اللغة لا يجوز اصلا لان في قلبها
قلب المسميات مثاله ان تسمى الحركة سكونا لنا انه ممكن واذا تعلق
به غرض صحيح حسن كما لو احدثنا ادوات واصطلحنا عليها لغة وبهذا اصطلح
من الخليل وضع القافية العروض واستعمل فيها الفاظا على
خلاف اللغة وعلى هذا اصطلاحات المتكلمين والفقهاء واهل النحو
فاما ما ذهب اليه عباد فجهل لان المسمى لم يكن مسمى لمكان اسمه
حتى يتغير بتغيره ولان اللغات كثيرة فكان يجب ان يكون

المسميات كثيرة مختلفة في نفسها وهذا فاسد ولان العبارات
انما افادت بالمواضعة فاذا علموا المواضعة جاز وابو الهشم
بناه على اصله انه توقيف قلنا وان كان توقيفا فالمواضعة على
خلافه تجوز وقد بينا فساده قوله مسئلة الصدق يكون من جنس
الكذب وامتنع من ذلك ابو الهشم لنا ان قوله زيد في الدار صورته
في الجنس سوا كان زيد فيها او لم يكن فيكونا مثلين ولان كل واحد
منهما يلتبس على المدرك بالاخر في الوجه الذي يتناوله الادراك
والالتباس على هذا الوجه لا يكون الا المتماثل كالسواد والسواد
والجوهر والجوهر ولانهما لو اختلفا لوجب ان يفترقا بوجه سوى
عن الاختلاف ولا سبيل اليه واحتج بان احدهما صدق والاخر
كذب واحدهما قبيح والاخر حسن قلنا هذه احكام فات الجنس
فواحد مسئلة الخرس فساد الة الكلام او العجز عن الكلام
والسكوت سكون الالة وان لا يفعل الكلام وليسا معنيين وقال ابو الهشم
هما معنيان يضادان الكلام لنا ان الكلام لو كان يضاد العجز لكان
القادر على الكلام قادرا على ضده وهو العجز ولان فساد الالة يكون
بالتفريق والرطوبة وكل ذلك معان مختلفة فلا يجوز ان يضادها شي واحد
ولانه عند فساد الالة يوصف بالخرس فلا حاجة الى اثبات معنى اخر واحتج
بانه لا يمكن اجتماع الكلام والخرس والسكوت كالسواد والبياض قلنا
لا لتضادهما لكن لمعنى يرجع الى الالة ويجوز ان لا يصح اجتماعهما ولا
يتضاد كالعلم والموت مسئلة نفس ما هو خبر
لا يجوز ان يوجد ولا يكون خبرا ويكون خبرا عن اخر وعند ابي الهشم

لا يجوز انما يكون خبرا عنه لعينه وكذلك سائر اقسام الكلام لنا
ان الكلام انما يفيد بالمواضعة ولو وقعت المواضعة على هذا
الخبر لا يكون خبرا الثاني يجوز ولا يخلو لو كان كذلك لعينه لما جاز
ذلك ولان الخبر بان زيدا في الدار اذا قارنه الارادة بان يريد زيد بن خالد
كان خبرا عنه ولو قارنته ارادة كون زيد بن بكر كان خبرا عنه والصورة
واحدة ولان ما يتعين بالارادة لا يكون صفة الذات ولانه يبطل التوسع
والمجاز في اللغة وهو استعمال الكلام في غير ما وضع له اذا ارتد حلافه
وذلك يبطل مذهبهم واحتج بانه لو جاز ان يكون خبرا وجاز ان
لا يكون لكان خبرا لعلة قلنا هذا العذر لا يمكن اثبات المعاني بل
يبطل اثبات الوجوه وعندنا هو خبر بالفاعل لكونه مريدا على ما
بيناه ثم هذا اسطل بالوجود مسئلة الشي الواحد لا يضاد شيئين
مختلفين عندنا وجوزه ابو الهشم وذكر ان السهو يضاد العلم والارادة
لنا لو جاز ان يضاد مختلفين لجاز ان يطرا السواد على الجوهر وفيه
كون وبياض فينفيهما وان كانا مختلفين وفي الجوهر حالتان الكون وهذا
لا يجوز ولان من حق ما يضاد غيره ان يكون له صفة بالعكس من صفة ذلك
الضد فلو ضاد شيئين مختلفين لوجب ان يكون على صفتين مختلفتين لنفسه
وهذا فاسد يوضحه انه لو جاز لادى
بان يكون سوادا وحلاوة وهذا فاسد توضيحه انه لو جاز لادى
الى وجوده وعدمه عند طرو ضده لانا علمنا ان السواد يضاد
بياضين وبياضا وحمرة ولا يضاد حلاوة وبياضا ولا وجه لذلك الا
لانهما مختلفين غير ضدين واحتج بانه اذا جاز في شي واحد
ان يضاد مثلين وضدين فلم لا يمكنا ان يضاد مختلفين قلنا لا الدليل
دل على فساد ذلك على ما قررنا باب الالم واللذة

مسألة اللذة ليست معنى وانما هي ادراك المشتهى عند ابي هاشم ومن تبعه وقال ابو علي وابو القاسم هو معنى سوى الادراك والشهوة يما يلتذ لنا انها لو كانت معنى سوى ما ذكرنا لجاز ان توجد ولا يدرك ما يشتهيه فيكون ملتذاً او يدرك ما يشتهيه ولا توجد ذلك المعنى فلا يكون ملتذاً وفساده دليل على ما قلنا فان قيل قد يلتذ وان لم يدرك شيئاً كمن حك الجرب والمجامع اذا انزل وقد يلتذ بوصول النفع الى ولده قلنا قد علمنا ضرورة انه اذا نال ما يشتهيه يلتذ والمرسل لم يلتذ هذا معنى معقول فلا يجوز ان نعترض عليه بما لا يعقل فاما حك الجرب فيحدث هناك معنى يتعلق يشتهونه به ويلتذ بذلك وقد لذ لو وجد وهو نافر الطبع عنه نار لا يكون به حرارة لا يلتذ كذلك المجامع يحصل هناك بغريق ويماسات يتعلق يشتهونه به فاما نفع الاولاد مسرنا ولا يلتذ به فان قيل هب انه يلتذ بنيل المشتهى فما ينكر ان يحدث هناك معنى يلتذ به ولكن لا يحدث الا وهو مدرك لما يشتهيه بان يكون ذلك المعنى محتاجاً الى الشهوة والادراك على الوجه كما يحتاج العلم والقدرة الى الحياة والجوهر الى الكون قلنا اذا كانا معنيين فوجب ان يصح من القادر ان يوجد احدهما دون الاخر على بعض الوجوه والا التبس الجنس بالجنسين واقتضى حاجة كل واحد الى صاحبه وحاجة الشيء الى نفسه على ما قررنا في مسألة حلول الجوهر من الكون فان قيل انما كان كذلك لان الشهوة تولد اللذة قلنا لو كان كذلك لولده وان لم يدرك المشتهى لان المحل محتمل والسبب حاصل لوجب ان يصح ان يدرك المشتهى ويقع المنع منه لضده الذي هو الالم فكان لا يلتذ ولمثل هذه الطريقة يبطل القول فان الادراك تولد اللذة ولان الواحد منا يدرك ولا يلتذ دليل اخر ولان

اللذة تقع بحسب الشهوة تكثر بكثرتها وتقل بقلتها ولو كان كونه ملتذاً امراً موقوفاً على امر حادث لم يقع بحسب وقوعه بحسب شهوة بل كان يجب وقوعه بحسب ذلك المانع دليل اخر ولانه لو كان معنى لكان يصح ان يحل مع ادراك ما يشتهيه الالم لان المحل محتمل والقادر على اللذة والالم قادر على ان يوجدهما على التعاقب دليل اخر ولان الصفة لا يصح ان يوجب صفة اخرى بشرط او غير شرط كما ان تحيز الجوهر يقتضي احتماله حلول العرض وكونه حياً يقتضي كونه مدركاً وكونه قادراً يقتضي صحة الفعل فاذا ثبت هذا امتنع ان يكون كونه مدركاً ~~وكونه قادراً يقتضي~~ كونه ملتذاً بشرط كونه مشتهياً واذا اجاز ذلك وثبت انه عند ادراكه لما يشتهيه يجب ان يلتذ لا محالة حتى لا يصح خلافه فالقول بانه يلتذ لامر زائد لا يصح لان الصفة اذا وجبت عند امر لم يجز طلب معنى كصفات الذات فان قيل ولم قلتم ان الادراك يقتضي كونه ملتذاً قلنا لانه عند الادراك يلتذ والشهوة سبقته فالشهوة شرط فان قيل فهل له بكونه ملتذاً حال قلنا اختلف قول شيخنا فقال في نقض الطبائع له حال وقال في النقد انه لا حال له وانما يحصل ذلك حكماً قال القاضي يرجع الى الجملة وهذا الاقرب واحتج ابو علي بانه يصير ملتذاً بعد ان لم يكن فلا بد من وجود معنى على طريقتنا في اثبات الاعراض والجواب انه كان يجب هذا الحكم لو لم يكن ها هنا معنى اخر يحال به عليه فاما وها هنا معنى اخر لاجله صار ملتذاً ولا يصح اثبات المانع وهو ادراك المشتهى على معنى ما قلنا واحتج بان الادراك يتعلق به فلا بد ان يكون معنى يتعلق به الادراك والجواب ان هناك معنى يتعلق به الادراك وهو ما يشتهيه مسألة الالم الذي يتولد من التفريق والوهي هو معنى عندنا وقال ابو اسحاق بن عياش انه ليس معنى بل الصحة مشروطة بسلامة البنية فاذا ذهبت الصحة

احتمل بشرط السلامة فالم لشأن الالم يدرك ضرورة فلا بد ان الادراك
يتعلق بشي موجود ولا يجوز ان يتعلق بالحسب الذي يضرب له ولا بالاعتماد لان
الاعتماد لا يدرك بمحل الحيوة ولانه لا ينافي الم به ولا يجوز ان يتعلق بنفي الصحة لان
النفي ليس بمعنى حتى يتعلق به الادراك فلم يبق الا انه يتعلق بمعنى زايد
حدث بالوهي وهو الالم   فان قيل هلا قلتم ان الادراك يتعلق بالكون
قلنا الاكوان غير مدركة على ما نبينه في باب الاكوان   وبعد فلو كانت
مدركة كان ادراك الالم خلاف ادراك الكون لان الالم يدرك بمحل الحيوة فيه
والكون يدرك بمحل الحيوة في غيره   وبعد فانا ندرك الاكوان ولا نكون الم
على ان الالم لو كان من قبيل الاكوان لكان يجب [illegible] ان نالم بحصول الاكوان
المتضادة دليل اخر واستدل قاضي القضاة بان عنده الالم كون
تقارنه النفوس فلا يمتنع ان يوجد الكون وتقارنه النفوس وهو ما يتألم
واحتج ابو اسحاق باشيا منها ان الالم لو كان معنى لكان يتولد لا محالة
ولا يجوز ان يتولد عن الاكوان لان القوي والضعيف ما عند الابرة فان الاكوان
تختلف لان ما يفعله القوي اكثر وما يفعله الضعيف اقل ومع ذلك يستوي الالم ولا
ان الاكوان لا تولده ومنها ان الشهوة تضاد النفار والاصل ان كل ضدين
يتعلقان بغيرهما كان تعلقهما بمتعلق واحد على العكس ولو كان الالم معنى
يتعلق به النفار لجاز ان يتعلق به الشهوة الصاحبة يجب ان يشتهي الرجل
ان يقطع اربا اربا وهذا محال ومنها ان الالم الذي يحصل عند حز
الجرب مثل ما يحصل عند الضرب وكنا نالم بتناول الاشيا الكريهة
ولو كان ذلك معنى لكان مخالفا لما مع الفاسد في الحس وهذا لا يجوز
ومنها ان الالم الحاصل بتناول المرارات مثل ما
يحصل بالضرب   بدليل ان واحدا منهما ملتبس عند الادراك ولو كان

١١

ذلك معنى لكان مثل المرارة فيكون الما   وهذا لا يجوز ومنها انه لو كان
معنى زايدا على فساد الجسم جاز وجوده مع فقد فساد الجسم فالم ويكون فساد الجسم
مع فقده فلا تألم وهذا فاسد ومنها انه لو كان معنى لكان اذا فعله اثنان
وجب ان يكون فعلا من فاعلين وهذا لا يجوز والجواب عن الاول
من ثلثة اوجه احدها ان زيادة الاكوان من غير القوي لا يبين فلهذا لا يعلم
تفاوت الالم والثاني ان الاكوان من فعل القوي تتزايد الا ان الالم انما لا
يتولد لانه في التوليد يحتاج الى الشرط والشرط يستوي في فعل القوي والضعيف
فيستوي في حكم الالم ولا يمتنع ان يوجد السبب ولا يولد لفقد شروطه كالكون يولد
التراجع بشرط المماسة فاذا لم يوجد لا يولد وهذا الجواب على اصل ابي
هاشم فاما على اصل القاضي فان الكون في التوليد لا يفتقر الى شرط والثالث
قال قاضي القضاة يجوز ان يكون ما يفعله الضعيف من الاكوان اكثر لانه اذا
غرز الابرة فلضعفه يتردد يمينا وشمالا ولا يستمر على طريق مستقيم فيكثر
الجواب على وجه اخر وهو ان
الاكوان بغرزه ويمكن ان يحرر هذا
غرز القوي لقوته ولهذا الاكوان اكثر ولكن لقوته يجري على سمت واحد
طولا ولا يمر عرضا فيقل الالم لهذا الوجه ويقل اكوان الضعيف ويجري طولا
وعرضا ويكثر الاكوان فقد وجد في فعل كل واحد وجه يوجب
الزيادة ووجه يوجب النقصان فاستويا فان زاد احدهما بقدر لا يبين
والجواب عن الثاني ان هذا ليس الا مجرد دعوى وذلك ان حك الجرب
هو تفريق الاتصال والشهوة يتعلق به والمجذوم يشتهي ان يقطع ذلك الموضع
منه فاما اذا قطع اربا ففيه جوابان احدهما قال ابو هاشم ان
الشهوة لا يتعلق به وعذره فيه ان من حق الشي ان يتعلق [illegible]
ما لم يؤد ذلك الى الهلاك [illegible] ولو تعلق الشهوة بكثرة التفريق لادى

الى ذلك لان من حق المشهور ان لا يتعلق الا بما فيه صلاح النفس وهذا مما يفسد النفس
خلاف التفريق وما يشابهه قال قاضي القضاة ان ذلك مما يجوز ان يتعلق به
المشهور الا انه لا يوجد هذا الا انه يقطعه ازبار ازباسع الجوع ولو وجد على وجه
يقع المشهور معه جاز ان يلتذ به وسبيل هذه المسئلة فيما تقدم والجواب عن الثالث
ان قوله الالم مما يشتهيه فلا يجوز ان يلتذ بما به الم لان هذا يشعر بشعر الجمال الازرق
ان السواد في الوجه لا يشتهى وفي الشعر والعين يشتهى ويشتهى تقبيل الفم دون العقب
والجواب عن الرابع ان الالتباس في الجواهر يحصل بدليل التماثل من حيث
لا يحد وجها حصل بالالتباس عليه ها هنا يمكن ان يحال على وجه اخر وهو ان
التفارق يجمع سببا لان احدهما مثل للاخر والجواب عن الخامس انما لا ينفرد ان
لان سببا تعلقا لان التفريق يولد الالم وفساد الجسم والله تعالى قادر على ان
يخلو الالم من دون فساد الجسم فما قاله غير مسلم على هذا الاطلاق والجواب
عن السادس انه لا يؤدي الى فعل بين فاعلين لانا على قول ابي هاشم ان فعل احدهما
يولد ويعبر عنه الما لوجود الشرط ولا يولدان لعدم الشرط وعند قاضي القضاة
يولدان جميعا لانه ليس احدهما بان يولد اولى من الاخر والشرط ليس لاحدهما
اولى من ان يكون للاخر مسئلة الالم الذي يحصل بتناول الاشياء
المرة والروائح الكريهة ليس بمعنى وانما يألم لانه ادركه وهو نافر الطبع
عنه وقال ابو علي كل ذلك معنى لنا انه لو كان معنى زائدا على ما ذكرنا
لكان لا يمتنع ان يحصل من دون ادراك ما ينفر عنه فيألم او يدرك ما
هذا حاله ولا يوجد ذلك المعنى فلا يألم وفي استحالته دليل على انه ليس
معنى ولانا لو قلنا ان الالم يتولد عن الاشياء المرة لانه لا يخلو اما ان يتولد عن المرارة

او عن الاكل وبطل الاول لانه كان يجب ان يتولد في محلها لانه لا جهة لها
وبطل الثاني لانه كان يجب ان يتولد وان اكل الحلو وهذا فاسد
دليل اخر ولان الالم يختلف بحسب القوة يكثر بكثرته ويقل بقلته
فلو كان معنى لوقع بحسبه لا بحسب القوة ولانه لو كان معنى لم يخل
اما ان يألم به بجنسه او لوقوعه على وجه وهو ان يدرك مع نفار الطبع
او يعرف به النفار ولا يألم اللذة يقع اذ بطل لا بطل ما قال وبطل الاول لانه
كان يجب ان يألم به على كل وجه يدركه وكان يجب اذا ادركه القدم ان
يألم وهذا فاسد ولانه كان يجب ان يولد لكل واحد وقد علمنا ان الشيء
الواحد قد يولم زيدا او لا يولم عمرا وبطل الثاني لانه لا وجه يذكر في ذلك
الا انه يدركه مع نفار الطبع فيألم ولو اشتهاه لتغير حاله وهذا
لوجب انه يتناول بعض المرارات لانه ادركها وهو نافر النفس عنها فلا معنى
لاثبات معنى اخر واحتج بان الادراك يتعلق به فلا بد ان يكون معنى
كما يحصل في الوهي والجواب انه حدث هناك معنى وهو ادراكه يقطعه
عنه وفي الوهي لا مانع يتعلق به الادراك سوى الالم واحتج بانه كيف يألم
بشيء لا يحل بعضه بل ينفصل عنه ولو جاز ذلك لجاز ان يعلم ويقدر بمعاني
منفصلة عنه والجواب انه يألم ويلتذ بما يدركه منفصلا وجدي
يحل حاسة او في غيره يعني ولهذا يصح ان يألم بالحرارة والبرودة وان
حل غيره وليس كذا العلم لانه يوجب للحي حالا فلا بد ان يحله ويختص به بخلاف ما نحن
فيه لان الالم لا يوجب للمتألم حالا او يعد فان احدنا يلتذ بالاصوات والالوان
ويألم برؤية المنكرات مع انفصالها واحتج بانه قد يكثر الالم ويقل
بقلة المرارة واحدة وليس السبب كذلك بل يكثر بكثرته ويقل بقلته

واحتج بانه تفصل بين ما يدركه وهو منه وبين ما يدركه وهو من غيره
فلا بد من معنى لاجله تفصل والجواب ان الفصل يرجع الى انه
يدرك ما ينفر طبعه عنه لا الى معنى اخر قال ابو رشيد قلت للقاضي
ما يحصل عند الوهي يسمى المًا قال نعم لانه معنى والذي يحصل عند ساير
الكروبه لا يسمى المًا لانه ليس بمعنى مثله والالم يحتاج في
وجوده الى الوهي عند ابي علي وعند ابي هاشم لا يحتاج واتفقا انه من فعل العبد
لا بد من الوهي والاختلاف في فعل الله تعالى ولابي علي يقول الوهي سبب
لان عنده الله تعالى لا يفعل سبب ولكن الالم يحتاج الى الوهي كما يحتاج
الصوت الى الحركه والعرض الى المحل واما ابو هاشم فيقول اذا كان
الالم سبب فلا بد من وهي من فعله تعالى ومن فعلنا ويكون ان يحصل من فعله
تعالى بغير وهي لنا انما اوجب الحكم للمحل او كان حكمه مقصورًا على
المحل لم يحتج في وجوده الى اكثر من محل كالالوان والاكوان ولا يلزم التاليف
لانه لا يحتاج الى المحل لاكن محله جزوان متجاوران فهما بمنزله حكمه ولان المنهرس
والمصدع يجد الالم العظيم ولا التيام في ذلك لان الوهي ليس بشرط في الالم العاجل
وللقايل ان يعترض فيقول يحصل هناك وهي لطيف لا يظهر والجواب ان الالم يحصل
بحسب الوهي فلذلك الالام العظيمه لو حدثت عن وهي لوجب ان يبين الوهي
مثله ولان الالم لو احتاج الى التفرق لما صح وجوده لان المحل اذا كان
محلا لا حاز غيره فلو جاز لقايل ان يقول انه يحتاج الى المقاربه جاز لاخر ان
يقول يحتاج الى المجاوره او كلاهما وهذا فاسد ولا انهما يحتاج اليهما لانه
يودي الى حاجه الشي الى مختلفين ضدين واحتج ابو علي بان الالم يحصل بالوهي

ويزول بالاندمال والجواب ان هذا يرجع الى مجرد الوجود من غير عله
وانما كان كذلك لانه من فعلنا لا يحصل الا متولدًا عن الوهي ومن
فعله تعالى اذا اخترعه لا يحتاج الى الوهي مثله ولا يكون وجود جنس الالم
في الجماد ولا بد من حياه حتى يحصل في محله فهو كالعلم والاراده وهذا قول ابي
علي وكان يقول ابو هاشم اولا ذكره في بعض الطبايع ثم رجع وقال يجوز وجود
جنسه في الجماد لنا ما اعتل به ابو هاشم بانه لا يوجب للحي حالا وانما
يألم به لانه يدركه فقط وما لا يوجب الحكم للحي يجوز وجوده في الجماد كذلك
كالحركات والسكنات ولا يلزم كونه مدركًا لان له بها حاله ولانه حكم كونه
حيا فيستحيل وجوده في الجماد فان قيل ولم قلتم انه لا يوجب للحي حالا
قلنا لوجوه منها انه لو اوجب حالا لكان لنا طريق الى معرفتها وليس
هاهنا طريق الا انه يدرك الشي وهو ينفر الطبع عنه ومنها انه لو كان له حال
لجاز حصوله عند حصول المانع غير الوهي وان كان مشتهيًا له وفي علمنا
ان الحال يختلف فيمن له جرب ومن لا جرب له دليل على صحه ما قلناه ومنها
انه لو كان له حاله لما جاز ان يلتذ بالحك حاله واحده كما لا يصح ان يعلم ويجهل
ويجوز ان يلتذ به ويالم به وذلك يبطل ما قاله ولان ما كان حكمه مقصورًا على
محله لم يحتج سوى محله شرطًا في وجوده كاللون والكون واحتج
بانه لا يخلو اما ان يالم الجماد به وهو محال او لا يالم فيودي الى قلب جنس الالم
والجواب ان الادراك والتالم به صفه زايده على جنس الالم لان الادراك
يوجد ولا يكون المًا والعديم يدركه ولا يالم وكذلك الواحد منا اذا حك
الجرب ادركه ولا يالم والالم انما يحصل اذا ادركه وهو ينفر الطبع
عنه احتج بانه لو صح وجوده في الجماد لصح منا ان نفعله بالغرض

قلنا لا يمتنع ان يشترط في توليده الحياه لبن التسبب قد يولد اذا
وجد على شرايط كالنظر يولد العلم اذا حصل العلم بالدلاله ووجه
الدلاله هذا هو الذي اجاب عنه قاضي القضاه في الفعل والفاعل واجاب
ابو هاشم ان المتسبب لا يولد الاشتراط اسفا الصحه التي لا ينبع الا في بعض الحي
مسئله قال اصحابنا ما يكون الما يجوز ان يكون لذه وقال لا يجوز لنا
ان الحك يلتذ به من به جرب ويتالم به من لا جرب به فها هنا السبب واحد وهو الحك
فيستحيل ان يولد الضدين ولكن يولد معنى اذا قارنه الشهوه كان لذه وان قارنه
النفار كان الما ولانه الشهوه تضاد النفار ومن حق الضدين ان يصح ان يتعلقا
بالشي الواحد فوجب ان يصح ان يتعلق النفار بما يتعلق به الشهوه وفي صحته
صحه ما قلت ولان المحموم يتالم بادراك حراره النار ويلتذ بها المقرور
فاذا جاز في ذلك جاز في سائر المعاني ولان القديم سبحانه يدرك الالم والالم
ولا يلتذ لاستحاله الشهوه والنفار عليه وهذا ينبني على ان الادراك معنى
سوى العلم وقد بينا من قبل واحتج بان الادراك يفضل بينهما كما
يفضل بين الحراره والبروده قلنا الفصل لما ذكرنا من الشهوه والنفار
واحتج بانه يستحيل ان يكون ملتذا بشي متالما به كما يستحيل ان يكون عالما
بشي جاهلا له قلنا ولم قلت انه يستحيل وقد بينا صحته في الحراره والحك
وانما يستحيل ان يلتذ ويتالم واحد في حال واحد لمعنى يرجع الى الشهوه والنفار
فاما ان يلتذ واحد ويتالم اخر فلا يستحيل وعلى هذا يلتذ الطباشير
الحنظل ويتالم به وكذلك سائر المدركات يلتذ بعضها الحيوان
ويتالم البعض ولهذا يشتهي الانسان الحاره السعا وينفر عن الاسود ويالفها

الزنجي ويشتهيها مسئله الالام التي يجدها الله تعالى في الكافر
يجوز ان يكون عقوبه عند ابي علي وعند ابي هاشم يكون محنه ولا يكون عقوبه
وجه قول ابي علي لان الكافر من اهل الالام والالام يجوز ان يكون عقوبه
فجاز ايصالها اليه على وجه العقوبه فهو كالحد الذي يقام على المصر وليس كذلك
ما ينزل بالمومن لانه ليس من اهل العقوبه فهو كالحد الذي يقام على التايب وجه
قول ابي هاشم ان الشرع ورد بوجوب الصبر على الالام والمصايب التي تنزل بالمكلفين
على العموم فلو كان ما ينال الفاسق عقوبه لكان ذلك المنا محضا لا نفع فيه وكان
يجب ان يهرب منه ولا يجب الصبر فلما لزم الصبر علمنا انه محنه مسئله
اتفق مشايخنا ان ما يحدث عند الوهي من الالم معنى غير ابي اسحاق بن عياش
فانه يقول انه ليس بمعنى وقد سبق الكلام عليه واتفق مشايخنا ان الالم
بالمحسنه خلاف ما قاله ابو الهيثم وقد سبق افساد ذلك واتفقوا انه انما
يصير الما لمفارقه الطبع عنه ثم اختلفوا اذا وجد التفريق والوهي فقال ابو علي
لابد ان يتالم ويستوي قليله وكثيره وقال ابو هاشم يجوز ان يلتذ بذلك قليلا كان
او كثيرا وانما لم يوجد ذلك في الشاهد للعاده فاما ابو علي فيحتج
بان الانسان انما يتالم بالنفار والحي لا يخلو من شهوه او نفار وفي تقطيع الجسم
لابد من نفار فلابد ان يتالم قال ولانه اذا كان يشتهي هذه البنيه لا يجوز ان
يتناول الطعوم الحلوه ولا يلتذ بها وعنده المحال اذا احتمل معنى لا يخلو منه
ومن ضده بناه على ذلك فاما ابو هاشم فقال الحي لا يخلو من شهوه ونفار
لان المحموم يتمنه بها وانما يشتهي ما يصلح به جسمه دون ما يفسده لان
من شرط الشهوه ان يتعلق بما فيه صلاح النفس والتفريق الكثير لا يكون فيه

صلاح نفسه دون القليل فانه قد يجوز ان يكون فيه صلاح يسير ولانه لو صح ما قال
لجاز ان يقطع اربا اربا ويلتذ به وهذا فاسد والصحيح قول قاضي القضاة
والوجه فيه ان من حق القدرتين اذا تعلقتا بالغير ان يكون متعلقهما واحدا كما
يتعلق التفاريق بقطع الاوصال كذلك يجوز ان يتعلق الشهوة به حتى لو قدرنا
بقاه مع قطع الاوصال بان يديم الله تعالى ما يحيى به يجوز ان يلتذ به   فان قيل انما يصح
تعلق القدرتين بشي واحد متى لم يؤد الى قلب جنسه وها هنا يؤدي الى تعلق
الشهوة بقطع اوصاله وعن وقته فيؤدي الى قلب جنس الشهوة قلنا هذا دعوى
ونشتبه فيه قوله ان الحيوة مضمنة بوجود الشهوة وقوله الشهوة
تتعلق بما يصلح به جسمه ليس كذلك وقوله لو قطع اربا اربا قلنا
لا يمكن ان يبقى معه الحيوة فلو قطع قطعا يبقى معه الحيوة يجوز ان يلتذ
به وقول ابي علي لا بد في تقطيع الجسم من نفار ليس كذلك بل يجوز ان يتعلق
به الشهوة وجميع ما قاله ابو هاشم يفسد عليه بما ذكر في بعض كتبه ان الجرب
انما يلتذ اذا احك الما الحار لكثرة التفريق الذي يحصل في بدنه فقد جوز تعلق الشهوة
بهذا التقطيع والتفريق العظيم مسئلة اللذة لا تقدر علينا
غير الله تعالى عند ابي علي وعند ابي هاشم يقدر وجه قول ابي علي انما معنى
انه لو كان مقدورا للعبد لكان يصح ان يفعله فلما تعذر عليه علمنا انه
ليس بمقدور له وجه قول ابي هاشم ان ما يدل على ان الالام مقدورة
له يدل على ان اللذة مقدورة له لانه يلتذ بحك الجرب وهو فعل له
فان قال هو يحصل بالعادة الزمانة الالام وعند ابي هاشم ان الالتذاذ ليس بمعنى
وانما هو ادراك المشتهى وهو ان يدرك ما هو فعل الله تعالى ويدرك ما هو

فعل الانسان   فاذا قارنه الشهوة التذ به فاما الدليل على ان الالام مقدورة
وظاهر لانها تحدث عند الضرب بحسب الضرب ولانه يستحق بها
المدح والذم ولانه يتعلق بها الامر والنهي ولهذا قال اصحابنا الالم لا يبقى
لانه لو بقي لدام اذ لا ضد له لانه لو كان له ضد لكان هو اللذة وقد بينا ان
اللذة ليست بمعنى وان الالم واللذة من جنس واحد مسئلة قال القاضي
جنس الالم يجوز وجوده في الجماد من فعل الله تعالى فاما من فعل العباد فلا يجوز وهو
قول ابي هاشم وان اختلفت عللهما وقال ابو رشيد يجوز وجوده في الجماد من فعل
العباد متولدا عن الكون وجه قولهما ان الكون لا يولد الالم الا بشرط وجود
الحياة والوهي على طريقة واحدة فكما ان الوهي شرط فكذلك الحياة ولانه يعرف
علمنا فعله على طريقة واحدة دلالة انه يولد بشرط وجود الحياة فان قيل
لا نسلم انه يتعذر قلنا لو صح لوجب ان يتسع والا اداه الى الجهالات ثم القاضي
يشترط في التوليد الحيوة وابو هاشم يشترط انتفاء الصحة وجه قول ابي رشيد ان
الالم في جنسه لا يحتاج الى الحيوة والكون لا يحتاج الى انها في توليده فلا مانع اشتراطه
لان الشرط اما ان يجعل في السبب او المسبب قلنا قوله وجود الكون لا يحتاج
الى الحياة فهذا مسلم فاما في توليده الالم يحتاج والنزاع وقع فيه
مسئلة قال ابو القاسم يجوز ان يفعل الله تعالى الالام لدفع المضرة
عن المكلف اذا كان فيها لطف لمكلف ما اما هذا او غيره ويجوز ان يمرضه
ليمحص ذنوبه وعندنا لا يجوز ذلك وانما يفعل للاعتبار والنفع لنا ان ما يفعل
لدفع الضرر فالغرض والمقصود هو دفع الضرر حتى لو امكن دفع الضرر من
غير الم لحسن الالم وان حصل فيه غرض اخر فلذلك يبقى واذا ثبت ذلك
وعلمنا ان هذا الضرر يصح دفعه من غير الم فيقبح الالم فلا يلزم ما يقوله

يحصل لا شيا الرطوبة دليل على ما قلناه ثم رجع الشيخ ابو علي وقال
لما رايت ان التراب والزجاج الجامد يلتبس بالمايع حتى لا يحصل بينهما
علمت انها لا تدرك. مسئلة وجود الرطوبة مضمن بوجود الاعتماد سفلا
كما قلنا في وجود الجوهر انه مضمن بوجود الكون وقال بعضهم لا يحتاج اليه وكذلك
اليبوسة من الاعتماد علوا لنا انا وجدنا على طريقة واحدة ان الرطوبة لا تكون الا
مع اعتماد علوا ولولا انه يحتاج اليها والا لما استمر على طريقة واحدة فان قيل
هلا قلتم ان ذلك بالعادة قلنا العادات تختلف وهذا استمر على طريقة واحدة
فلو جاز ان تكون للعادة لا لتبس المعتاد بالواجب وهذا لا يجوز فان قيل
للجوهر صفة لاجلها تتضمن وجوده وجود الكون وهو كونه متحيزا والرطوبة
لا صفة لها تحصل عليها بالاعتماد حتى تقال لا حصل على تلك الصفة الا بالاعتماد
فيتضمن وجودها وجود الاعتماد ولهذا قلنا لابي هاشم لا صفة للحيوة
لاجلها لا بد ان يحصل معها شهوة فهذا مثله قال الشيخ ابو رشيد والسؤال
مشكل واجاب بعض اصحابنا بانه تحصل له صفة زايدة لا تحصل الا بالارادة
بالاعتماد وهو وجوب هويه قال الشيخ ابو رشيد وجوب هويه حكم وجود الاعتماد
ونحن نعيد في وجود الاعتماد هل يوجد مع الرطوبة ام لا قلنا من حكم الرطوبة
ان تهوي كما ان من حكم الجوهر ان يكون كاينا فكما يجب وجود الكون
الموجب لكونه كاينا كذلك يجب وجود الاعتماد لوجوب الهوي والمسئلة مشكلة
مسئلة قال ابو هاشم لا يجوز ان يلزم في الجوهر مع جزو من الرطوبة
الا جزو من الاعتماد حتى لو صادف حدوث الرطوبة حدوث الاعتمادات
الكثيرة لزم الواحد منها لا بعينها وبطلت الباقيات قال قاضي القضاة يجوز وهو

قول اكثر المشايخ ووجه ذلك ان الشرط في لزوم الاعتمادات ان يصادف
حدوثه حدوث الرطوبة لا غير وليس لبعض اجزاء الاعتماد معه اختصاص ليس
للاخر فاما ان يلزم شي منها او يلزم كلها وانها الحيوة فيلزم انه يلزم
الواحد فاذا لزم الواحد لزم الكل واحتج ابو هاشم بانا لو جوزنا ان
يلزم مع جزو من الرطوبة اجزاء من الاعتماد لجاز ان يلزم مع جزو مثل اجزاء ما في
العالم فيكون الجزو الواحد يزنه السموات والارضين وهذا باطل والجواب
لا وجه لهذا التعجب لانه يجوز مثله في الاعتماد المجتلب الا ان وجود ذلك يمنع لا العادة
لم تجر به مسئلة والرطوبة واليبوسة مما يجوز عليهما البقا عندنا وقال
ابو القسم لا يبقيا وانما قلنا ذلك لوجهين احدهما انها استمر وجودها اوقاتا كثيرة على
حد واحد ووجود مثلهما في كل حال جايز لا واجب فكان يجوز ان يخرج عن كونه رطبا
بان لا يوجد فيه في الثاني والثاني انه لا ينفى عن المحل الا بطريقة وضده على طريقة
واحدة على ما يلزم القول فيه في ساير الاعراض الباقية من الالوان وغيرها
مسئلة ولا يدخلان تحت مقدور العباد وعند ابي القاسم يدخلان لنا
انه يتعذر علينا فعلهما مباشرا او متولدا على طريقة واحدة فلو كان
مقدورا لما تعذر لانه يودي الى التباس المقدور بغير المقدور ولانه قد يدعو
الداعي الى فعل الرطوبة في دماغه واعضايه وكذلك اليبوسة فلا تعذر
عليهما وقد بيناه في باب الحرارة فالخلاف في هذا كالخلاف في ذلك
مسئلة ليس في الهوى رطوبة وقال ابو القسم الهوا حار رطب وهو
قول الاوايل وكذلك قال في الارض باردة يابسة وعندنا لا بد ان يكون
فيها رطوبة لنا ان في الهوى اعتمادا صعدا وذلك لا يجامع الا مع اليبوسة
ولانه لو كان فيه رطوبة لكان يهوي لسعد بذلك فاما الارض فانما

يجري وانما يحوي للاعتماد للارض فيهما وذلك لا يلزم الا مع الرطوبة ولان
فيهما تاليفا البرانيا وذلك لا يجي الا مع الرطوبة وقد بينا هذه المسئلة
في باب الجواهر

باب الاكوان

مسئلة في الجسم معنى لكونه كائنا في الجهات سميناه كونا خلافا لنفاة
الاعراض فيما انه يتجدد على الجسم حاله بكونه كائنا في الجهات مع جواز الا
يتجدد وحال الجسم وصفاته على ما كان فلا بد من امر يتجدد لاجله حدوث
هذه الصفة وذلك الامر وجود معنا وسميناه كونا وقد بينا ذلك في باب التوحيد
دليل اخر ولانه قد ثبت في عقل كل عاقل حسن الامر والنهي والمدح
والذم ولا بد لهما من متعلق ولا متعلق الا وجود معنى على ما تقدم واستدل
ابو الهذيل على اثبات الاعراض بان قال للاصم كم حد الزاني قال مائة جلدة
قال كم حد القاذف قال ثمانون جلدة قال ايهما اكثر قال حد الزنا قال بكم
قال بعشرين قال فالجلد هو الجلاد قال لا قال فالهوى قال لا قال فالخشب
قال لا قال هو المجلود قال لا قال فكانك تقول لا شي اكثر من لا شي بعشرين
فانقطع واستدل شيخنا ابو القاسم في عيون المسائل والجوابات بان من
دخل بيتا لم يكن فيه البيت حتى يعلم دخوله فلا بد من ... فقال هل شي سوى
البيت والداخل كان يعلم دخوله وهذا ... يوضحه انه لا بد لهذا العلم
من متعلق فاذا لم يكن البيت او الداخل لم يبق الا ان الدخول معنى مسئلة
الكون يوجب لمحله حالا والاعراض كذلك الا اللون عند ابي هاشم ومن
تبعه وعند اكثر المشايخ لا يوجب حالا الاعراض على ثلاثة اضرب
منها ما لا يوجب للمحل والحي حالا كالالوان ونحوها ومنها ما يوجب للحي حالا كالعلم

والقدرة ومنها ما يوجب للمحل حالا كالكون والدليل على ذلك ان كل
عاقل يعلم ضرورة الفصل بين كون الجوهر في جهة وكونه في جهة اخرى
في حال البقاء وهذه المفارقة يجدها كل عاقل من نفسه ولا بد من امر يتعلق
هذا العلم به ويصرف هذه المعرفة اليه ولا يجوز ان يكون ذلك الا الجوهر
ولا معنى فلم يبق الا حالة الجوهر فان قيل لم لا يجوز ان يكون ذلك علما بمعنى
فيه او بانتفاء معنى عنه قلنا لان هذا العلم بانه كائن ضروري والمعنى الذي
له يكون كائنا لا يعلم باضطرار لانه لا يدرك ولا طريق الى معرفته باضطرار
وانما يعرف بالنظر والاستدلال ولذلك اختلف العقلاء فيه ولذلك يصح منا ان
نشك في نفسنا فيه واذا ثبت انه لا يتعلق بوجود معنى لم يصح ان يتعلق بانتفاء
معنى وبعد فانه اذا انتفا عنه لم يكن له به تعلق فان قيل هو
علم بانه خرج من كونه على حال كان عليها قلنا هذا اقرار بالحال وانما خالفنا
في ان حكم كونه في المحاذاة الاخرى بخلاف حكمه في كونه في المحاذاة الاولى
فاذا ثبت ان الحال سوى بطل هذا السؤال فان قيل هلا قلتم انه
علم باستمرار صفته كما قلتم في البقاء قلنا لان كونه في الجهة الثانية
متجدد وليس هو ما كان عليه من قبل لان كونه في الجهتين يتضاد فكيف يصح ان
يقال ان الصفة الثانية هي الصفة الاولى فاذا ثبت ان هذا العلم علم بانه
على حال بعد ان كان على حال اخرى كما نقول في كون الواحد منا مريدا او كارها
وعالما ونحوها واحتج بان العلم بالحالة لا يخلو اما ان يكون بنفس
الجوهر او بغيره او بان الحالة لا تخلو اما ان تكون موجودة او
معدومة والجواب عنه ما بينا في باب الصفات ولا معنى
لاعادته مسئلة الكون لا يعلم باضطرار وانما يعلم بالاستدلال

عند ابي هاشم وهو قول ابي علي الاخر الذي رجع اليه واكثر المشايخ
وكان ابو علي يقول يعرف ضرورة قال القاضي ما نعلم من تصرفنا او
تصرف غيرنا ممن نشاهده وغير احوالهم فان ذلك الكون يعلم باضطرار
في الجملة فاما ما لا يكون من افعالنا ولا من فعل من نشاهده لا نعلم ذلك الكون
ضرورة على جملة ولا تفصيل وجه قول ابي علي الاول لان الاكوان عنده
مدركة وما يكون مدركا كان العلم به ضروريا ثم رجع وقال لا
يدرك وينبني المسألة على بعد وجه قول ابي هاشم ان طرق العلوم الضرورية
مفقودة في ذلك ولانا اذا رجعنا الى انفسنا لم نجد العلم الضروري
ولان العقلاء اختلفوا فيه ولانا يمكننا ان نشكك انفسنا في ذلك بادخال
شبهة وجه قول القاضي انا نضطر الى العلم بالتفرقة بين ان نحصل بحسب
قصدنا ودواعينا وبين ما يقارن ذلك وهذه التفرقة لا مرجع فاذا
علم بعد ذلك ان ها هنا معنى علمنا ان العلم ضروري كان متعلقا به
كما ان من علم قبح الظلم ضرورة علم بالاستدلال في فعل انه ظلم علم
قبحه مسألة الاكوان لا ترى عند ابي هاشم واصحابه وكان ابو علي
يقول انها ترى وهو قول ابي القاسم ثم رجع ابو علي فقال لا ترى لنا ان من حق المدرك
اذا صح ادراكه وكان المدرك سليم الحاسة والموانع مرتفعة
ان يجب ادراكه لان صحة الادراك موقوف على هذه الشرائط كلها
وجوبه لان القول بخلاف ذلك يؤدي الى الجهالات وان لا نثق بالمشاهدات
وان نجوز كون القدم مرتبا على ما يزعمه اصحابنا اذا سلمنا الجملة
فلو كانت الاكوان مما يرى لوجب ان نراها الرائي منا اذا كانت حاسته
سليمة والموانع مرتفعة وذلك يوجب ما قاله شيخنا ابو هاشم

الطرق [illegible]

من انه كان يجب ان ينفصل بين الجالس في السفينة الكبيرة بين حالها سائرة
وحالها واقفة ولوجب ان يعرف اذا نام فيها ثم انتبه وقد سارت ١٢
الى غير الموضع الذي كانت فيه انها انتقلت عن مكانها ولا يستغني عن
السؤال في ذلك والبحث ولوجب ان يفصل بين حاليها اذا انقلب كما ينفصل
بين حاليها اذا ابيضت بعد السواد فان قيل انه يدرك السفينة على ما
ذكرتم لكنه لا يعلمها والذي اسقاه هو العلم بما يدرك وان كان مدركا
له قلنا هذا فاسد لان العلم بالمدرك انما لا يحصل اذا كان هناك
لبس يقتضي ذلك والا فوجوب العلم عند الادراك كوجوب الادراك عند صحة
الحاسة وارتفاع الموانع فان قيل انا انما لسنا نمنع حصول العلم وان
ادركه لانه اذا كان في السفينة ففيه من الحركات مثل ما في السفينة
فلذلك لا يجعل المدرك الجسم كالحاسة وفيه من الحرارة مثل ما في بدنه فانه
لا يعلمها فلذلك لا يصح ان يدرك الاكوان في السفينة وان لم يعلمها
قلنا لو صح ما ذكرتم لوجب ان لا يعلم حالها في السير والوقوف وان نظر
الى الشط لان حاله اذا كان فيها وهو ناظر الى الشط فيما ذكرناه في سؤالك
كحاله اذا كان فيها وهو غير ناظر الى الشط ونعرف ان الذي يحصل
من الراكب من الاكوان ضد ما في السفينة لانه يكون مصيرا به في غير
محاذاة السفينة مستتب له في انه يجب ان لا يكون ساكنا بل يجب كونه موهما
بسبيل المحرور اذا مس الجسم البارد في ان ذلك يقوي حاله في ادراكه
وفي حصول العلم به يوضحه انه لو حصل في الراكب سائر في السفينة سواد
لم يجب ان يكون مانعا له من ادراك لونها ولا من العلم به وهذا
يسقط ما قاله وايضا فانه لو صح ما قاله لوجب ان يدرك ذلك وان
لم تخرج السفينة في سمت واحد ولكنها انقلب الى سمت اخر وبعلمه

بذلك وان كان من حسن حركاته ودلالته على فساد ما قالوا وهذه
الاجوبة بعينها تسقط سؤال من قال انكرتم ان يكون الراكب في
السفينة متاركا لها في انه يتحرك بحركتها ويسكن بسكونها مانعا
من ادراكه لها لما فيه من الاكوان فلا وجه لاطالة القول فيه
فان قيل انما يلتبس عليه حال السفينة لانه يحصل فيها اكوان مختلفة
فيجري ذلك في حاله مجرى الجسم الملون بالوان مختلفة انه يلتبس حاله على
الرائي فربما ظن ان فيه لونا خالصا وربما ظن انه لا لون فيه لاختلاط
الالوان قلنا السفينة متى سارت جملة ما فيها من الاكوان بما حمله
ما كان فيها من الالوان فسبيل المدرك لها في حالتيها في انه يجب ان
يفصل بينهما سبيل المدرك جملة من الجواهر بالوان مختلفة في انه يفصل
بينهما وبين جملة اخرى ملونة بضد جميع تلك الالوان فقد بان ما قاله
لا يعد مانعا من الادراك فلا يجعل مانعا من العلم ويعرف انه
يجعل على راكب السفينة حالها اذا كانت سائرة فيظن انها واقفة
ويلتبس بان في الساحل ما واله فيها اذا كانت واقفة تارة وسائرة اخرى
ولان من راى جوهرا في محاذاة ثم بعد ذلك راه في اقرب المحاذيات
الى مكانه الاول لم يعلم ولو كان مدركا لعلمه كما لو راه اسود ثم راه ابيض
ولان الادراك لو تعلق به لكان العلم ضروريا وفي انتفاء العلم
الضروري دليل على انها لا تدرك ولانها لو ادركت لكان يجب
ان يفصل المدرك بين الاكوان القليلة والكثيرة كما في السواد
واحتج ابو علي بان الناظر يفصل بين المتحرك والساكن
كما يفصل بين السواد والبياض وهذا هو الطريق الفاصل بين ما يدرك

وما لا يدرك فلو لم يدرك الاكوان لم يكن لفصله بينهما وجه معقول
والجواب عنه من وجوه احدها ان حصول العلم بالفصل بين حالتي الشيء
عند الادراك قد يكون لتناول الادراك وقد يكون ان يتناول العلم
سواه وان لم يدرك ذلك الشيء فالاول كالسواد والبياض الفصل بينهما
بالادراك لان الادراك يتناولهما والثاني كالخشونة واللين الفصل
عند الادراك يحصل لا لان الادراك يتناول التاليف ولكن لمعنى اخر
فلم قلت ان الفصل لاجل ان الادراك يتناوله وقد ذكر شيخنا ابو هاشم
في وجه الفصل قولين احدهما انه يفصل من جهة انه اذا تحرك
يرى امامه شيئا قاله في العسكريات والثاني انه يفصل الامر
يرجع الى كمال البنية لانه يرى الشيء ببصره ومن كمال البنية الشعاع الى حيث
لم يكن منعكسا حيث كان ساكنا فيفصل الفصل من هذا ان يجد الواحد منا
من نفسه اذا نظر في الخط الدقيق فانه يجمع شعاعه من الجوانب الى
ذلك الخط والماضي انا وان لم يبين ما لم لاجله فصل بين حالتيه لم
يؤثر في صحة ما قدمناه لانه قد ثبت كونها غير مدركة وعدم العلم
بكيفية الفصل يقدح في ذلك مسئلة قال ابو هاشم ولا يدرك
الكون لمسا وقال ابو علي يدرك والحجة ما ذكرنا واحتج ابو علي بان
من وضع يده على حيوان متحرك علمه باللمس والجواب انه انما يعلم
لانه يماس الجوهر في محاذات مختلفة فيدرك الجوهر لا الكون مسئلة
اختلفوا في الحركة والسكون فقال ابو الهذيل هما حسن عند الاكوان لكنهما
لا يخلوان من كون يكون معهما والسكون يذهب ابو علي اولا ثم رجع
وقال ابو هاشم الحركة فعل والسكون ليس بشيء وقال ابو هاشم

سوى نفيه الحركة والسكون اسامي الاكوان مختلفة والكون ليس بجنس غيرهما
فالحركة هي كون على وجه وصف بانه حركة اذا وجد عقيب ضده واذا
وجد عقيب مثله وصف بانه سكون وهو قول ابي علي اخرا اعني انه ليس
جنس سوى الاكوان والكلام يقع في موضعين احدهما ان الكون من جنس
الحركة والسكون خلافا لابي الهذيل والثاني ان السكون كون مثل الحركة
خلافا لابي هاشم اما الفصل الاول فالدليل عليه انه لو كان الكون جنسا مخالفا
للحركة والسكون لوجب اذا كان الجوهر في مكان ساكنا فيه وكائنا
ثم نقلناه الى مكان اخر ان يكون ما كان في سكونه منافيا لكونه وهذا لا يكون
لان الجنسين المختلفين لا يتنافيان بشي واحد فان قيل الذي ينافي السكون
هو الحركة والذي ينافي الكون في ذلك المكان كون اخر هو الكون في المكان
الثاني فلم يكن المنافي لهما شي واحد قلنا الطريق الذي يعلم به الحركة تنافي
سكونه بها يعلم انه ينافي كونه لاستحالة كونه متحركا في الثاني كائنا في الاول
كما يستحيل كونه متحركا في الثاني ساكنا في الاول ولو جاز والحال هذه
ان يقال ايضا لا ينافي الكون لجاز مثله في السكون ولجاز مثله في سائر المتضادات
وقد علمنا فساد ذلك لما فيه من اثبات الجهالات من ان المنافي للبياض
ليس هو السواد لانه معنى وجد معه ولجاز ذلك في معلول العلل وفي
سبب المدح والذم ولهذه العلة رجع شيخنا ابو علي عن قوله وعليه
اعتمد شيخنا ابو هاشم دليل اخر ولانه لا يعقل للساكن في
المكان الا اول الاستمرار كونه كائنا فيه فاذا كان دوام الصفة
لا يقتضي اثبات معنى متجدد سوى ما كان من قبل فكذلك في السكون انه

الكون الاول لكنه اذا بقي سمي سكونا وحل ذلك محل الباقي الذي لما لم يعن
له بكونه باقيا الا استمرار وجوده لم يقتض صفة زايدة ولا معنى زايدا
دليل اخر ولان السكون لو كان معنى غير الكون لوجب ان يكون لهما حكمان
مختلفان لان ما يجب عن احد الجنسين يجب ان يخالف ما يجب عن الجنس
الاخر فلما كان موجبهما واحدا وهو كونه كائنا في جهة دل انه ليس بجنس
مخالف له واحتج ابو الهذيل بان الجوهر في ابتداء وجوده يكون كائنا
وذلك الكون ليس بحركة ولا سكون والجواب انه من جنس الحركة
والسكون ولما كانت الحركة كونا عقيب ضده لا يتأتى ذلك حركة والسكون
كونا باقيا او يوجد عقيب مثله لا يتأتى ذلك وهذا الكون موجود على جهة
الابتداء ولم يختص باحد هذين الوجهين لم يسم به فاذا بقي في الثاني سمي سكونا
ولو كان السكون معنى سواه كان لا يمتنع ان لا يحدثه الله تعالى
فيه فيبقى مدة من الزمان كائنا في جهة غير ساكن كما لا يمتنع في الاسود
ان يبقى مدة من الزمان كذلك واحتج بان كونه كائنا لا يتغير
ويتغير حاله في الحركة والسكون دل انهما جنسان قلنا ليس
كذلك بل يتغير حاله في كونه كائنا ويحصل فيه الاكوان ثم يختلف
الاسامي على ما ذكرنا اما الفصل الثاني فالدليل
عليه ان ما اوجب اثبات الحركة معنى يوجب اثبات السكون
معنى لان الدلالة انما دلت على اثبات المعنى لانه يكون في مكان مع جواز كونه
في غيره ولا نوقف بين ان يدوم كونه في تلك الجهة او يتجدد له ذلك
فان قيل في حال حدوثه في مكان حدث له صفة مع جواز
خلافها بخلاف ما لو دام قلنا الصفة متى استحقت لاجل العلة فاذا

دامت تلك الصفة دامت تلك العلة وبعد فانه في حال
بقائه قد كان يصح ان لا يجب ان يكون في جهة اخرى فيجب ان يكون
المعنى الذي له يحدد كونه في المكان باقيا ليصح ان يختص بان يدوم
في هذا المكان دون ان يحصل في سائر الاماكن مسألة قال
ابو هاشم الحركة من جنس السكون واذا صار المحل بهما في محاذاة
واحدة فهما مثلان واذا صار بهما في محاذاتين فهما ضدان كما ان ما كان
حركتان او سكونان فبعض ما هو حركة يصير سكونا وحركة وسكون
في جهة مثلان وحركة في جهتين متضادان وسكونان في جهتين متضادان
وقال ابو علي الحركة جنس مخصوص مخالف للسكون وان صار المحل به
في مكان واحد ويقول متى حركنا المحل من جهة الى جهة وبقي في الجهة الثانية
فانه يتولد عن الحركة سكون من فعلنا او يفعل تعالى عقيب الحركة سكونا
لان الحركة عنده لا تبقى فالدليل على انهما جنس واحد اذا صار المحل
بهما في جهة واحدة ان القول فيهما لا يخلو اما ان يكونا ضدين او مختلفين غير
ضدين او مثلين ولا يجوز كونهما مختلفين لانهما ينتفيان بضد واحد ولا يجوز
كونهما ضدين لانه كان يجب ان يجوز وجود الحركة عقيب السكون
وهو في ذلك المكان كما يجوز وجود السكون عقيب الحركة وهو
في هذا المكان لان من حق الضدين ان يجوز وجود احدهما بدلا من صاحبه
والمحل على صفة واحدة كالسواد والبياض وفي استحالة ذلك دليل
على انهما ليسا ضدين وبين انهما ليسا بضدين فيما بعد دليل اخر
ولان الجوهر يحصل بهما في حالة واحدة فقد بين ان كل واحد منهما مشبه

الاخر وقائم مقامه فيما اوجبه من الحكم الراجع الى جنسه فوجب ان
يكونا مثلين واحتج ابو علي بوجوه منها انا نفصل بالادراك بين
الحركة والسكون كما نفصل بين السواد والبياض ومنها ان الحركة
لا تبقى والسكون يبقى ومنها ان الحركة تولد والسكون لا يولد ومنها
ان الحركة توجب نقل المحل والسكون يوجب لبثه ومنها اختلافهما في
الاحكام فالحركة تقطع المكان وتوجب الانتقال على ما ذكرنا ومنها
ان الحركات في الاماكن لا تتضاد فلا تتضاد الحركة والسكون اولى ومنها
ان كل ما تضرب به المثل في التضاد تضرب بالحركة والسكون فكيف يقال
انهما لا يتضادان ومنها انه لو جاز في الحركة ان تصير سكونا لجاز في
السكون ان يصير حركة ومنها انه لو لم يتضادا لجاز وجودهما في محل واحد
في وقت واحد والجواب عن الاول انا بينا انهما لا يدركان ولو
ثبت كونهما مدركين على ما قاله ابو علي لم يصح الاعتماد على المشاهدة لانه
يجوز ان يكون الفصل لمعنى اخر وهو انه يتجدد كونه ابتداء او يستمر
كما نفصل بين ان يسود المحل ابتداء وبين ان يدوم سواده فالفصل لهذا لا
لما قال والجواب عن الثاني ان عندنا الحركة يصح عليها البقاء كالسكون
وتنبيه فاما الجواب عن الثالث وهو قوله ان الحركة
تولد فغير مسلم فان عندنا السكون قد يولد وبعد فالتولد لا يدل
على اختلاف الجنس لان الشيء يولد اذا وقع على وجه ولا يولد اذا وقع على
وجه اخر ويولد في حال حدوثه ولا يولد في حال بقائه والجواب
عن الرابع وهو النقل واللبث فغير مسلم لان المعنى واحد في الاول
يوجب النقل واذا لم يوجب اللبث مختلف العبارة والا فالمعنى

واحد وهو كونه في هذه الجهة والاعتبار بالمعاني دون العبارات
والجواب عن الخامس وهو اختلاف الاحكام فغير مسلم لانهما اذا
كانا في جهة واحدة فكل واحد سد مسد صاحبه والاحكام واحدة
والجواب عن السادس وهو تضاد الحركات في الاماكن انه مجرد
دعوى ونحن نقول ان ما دل على تضاد الحركات في اماكن يدل على
تماثل الحركة والسكون في مكان واحد وهو ان هناك موجبهما متضاد
كذلك الموجب وهاهنا موجبهما متماثل كذلك الموجب والجواب عن السابع
انه نصرت المثل قلنا هما متضادان في مكان واحد مكانين لا في مكان
واحد والجواب عن الثامن انا جوزنا ما لا يودي الى قلب الجنس لم يجب
علينا ان نجوز ما يودي الى قلب الجنس فلو قلنا السكون يصير حركة لادى
الى قلب الجنس لان ما اوجب كونه في مكان يكون موجبا لكونه في مكان اخر
وهذا لا يجوز وفيه قلب ذاته واذا قلنا الحركة سكون لا يودي الى ذلك لانها
توجب كون الجوهر في جهة في الحالين والجواب عن التاسع انه لو جوزنا حي
لو قدرنا وجود هذه الحركة الموجبة لنقل الجوهر الى تلك الجهة وحدوث
كون اخر يوجب كونه في تلك الجهة كونا ويكون كل واحد منهما سكونا
ولكن لا يسمى حركة في اول الحال لما ذكرناه مسألة الحركة
اسم للكون الذي يكون به الجسم في المكان الثاني ولهذا اجرى اصحابنا ان
الحركة كون عقيب ضده لان الكون في المكان الاول ضد للكون في
المكان الثاني فهما كونان والحركة اسم للثاني عندنا وعند بعضهم
للكون في المكان الاول والمكان الثاني فهما كونان والحركة اسم للثاني
فالحركة اسم للكونين ولا يسمى متحركا الا عند الثاني وبه قال ابن الراوندي والنظام

وابو هاشم انما تكون الحركة في المكان الاول وقال بشر بن المعتمر الحركة
ليست تكون في المكان ولا في الثاني ولكن الجسم متحرك من الاول الى الثاني
قال القاضي والاجود في هذا ان يقال الكون لا يخلو اما ان يكون حادثا في الجسم
او باقيا والحادث على وجهين اما ان يكون مبتدأ او يحدث بعد غيره والحادث
بعد غيره على ضربين اما ان يحدث عقيب ضده او عقيب مثله فالباقي يسمى
سكونا والحادث مبتدأ يسمى كونا فقط والحادث بعد ضده يسمى حركة انا
ان الحركة ما يصير الجسم متحركا ولا يكون متحركا وهو في المكان الاول وانما
يكون متحركا عند مصيره الى الثاني وحال مصيره الى الثاني حال خروجه من الاول
وقد علمنا ان الكون الذي به صار في الاول يضاد ما به صار في الثاني فلا يجوز
ان يكون موجبا لكونه في الثاني كما لا يوجب الجهل كونه عالما واذا صح
هذا اوجب القول بان الحركة هي التي صار بها في المكان الثاني
فان قيل اذا صار في الثاني فقد استغنى عنه فلا معنى لاثباته
قلنا به يصير في المكان الثاني والذي لا يستغني عن نفسه وانما يستغني
عن غيره وكونه في الثاني يرجع اليها ولولاها لما حصل فيه ويستحيل ان
يستغني عنها وما قاله النظام فاسد لانه كان حاصلا في المكان الاول
وهو ساكن غير متحرك فلا يجوز ان يكون موجبا للحركة وما قاله ابن الراوندي
فاسد لانه يعتبر بالكونين في المكان الثاني وما قاله بشر ففاسد لانه لم
يحصل الجسم الا في احد المكانين فمحال حدوث الحركة الا في احدهما
مسألة الاكوان كلها سوى الحركة والسكون من فعل الله تعالى
ومن فعل العبد وقال ابو القسم على اصله ان شيئا منها لا يبقى وقال

ابو الهذيل وابو علي الحركة لا تبقى والسكون يجوز عليه البقا في الجنس لشا
في بقا جنس الاكوان خلاف ابي القسم انه لو استحال عليهما البقا لكان
لا يمتنع اذا انعدمت الحركة عن المحل ان لا يفعل الفاعل المختار فيه
السكون لانه لا وجه يوجب كونه فاعلا لذلك وذلك يوجب تعريه من
الاكوان وهذا فاسد فان قيل تحيلون ان لا يخلو من الكون لامر
يرجع الى الجوهر لاستحالة كونه خاليا عن الكون قلنا الله تعالى فاعل
مختار غير الجوهر لا يلجيه الى الفعل فاذا كان الجسم موجودا وانتفى عنه
الحركة وجب ان يصح ان يفعل الكون دليل اخر ولانا علمنا
ان المحل لا يخرج من كونه كائنا الا بطرو ضد الكون الذي كان فيه على طريقة
واحدة وذلك يوجب بقا الاكوان كما قلنا في الالوان يوضحه ان الضد
تاثير في نفيه فلو لم يكن لضده تاثير في نفيه ولانا علمنا ان الحار يجب
في كونها اما كونها على سبيل الوجوب حتى يحصل ثم امر يوجب نقلها
وفي ذلك دليل على بقا الاكوان ولان الكون لو كان لا يبقى وكان الله
يحدث فيه الكون حالا بعد حال لكان لا يمتنع في كل الاوقات ان يحرك
الجسم ويقله لان في ذلك كما نفيه العدم وهذا محال فعلمنا ان الكون يبقى
واحتج ابو القسم بانه عرض ولا يبقى فالجواب ان هذا بنا على اصله
وعندنا كثير من الاعراض يبقى قلنا الدليل على ان الحركة تبقى
خلافا لابي علي ما بينا ان الحركة من جنس الاكوان وهي من جنس السكون
وانما يختلف الاسم عليهما وذلك يوجب ان الحركة في جواز البقا عليها
كالسكون لان تغير الاسما لا يغير احوال الجنس فيما يجوز عليه وما لا يجوز

فاذا جاز في بعضها البقا جاز في الكل لان البقا حكم راجع الى ذاته
يوضحه انه يستحيل في الجنس الواحد ان يجوز البقا على بعضه دون بعض
اذا جاز بقاؤه لامر يرجع الى ذاته ويؤيده ان عندنا الكون في ابتدا الخلق
اذا جاز ان يصير سكونا بعد ان يبقى كبقا السكون ولا يلزم ما يقولون في الاعتمادات
اللازم يبقى والمجتلب لا يبقى وان كانا جنسا واحدا لان الاعتماد يبقى لامر يقارنه
لا لمعنى يرجع الى ذاته ولا جنسه فيصح ان يختلف حاله بوجود ذلك المقارن
وهو الرطوبة احتج ابو علي بانها لو بقيت وهي قطع للمكان لوجب ان يصير
المحل بها قاطعا للمكان بعد مكان ابدا ولو كان كذلك لوجب ان يقطع
الاماكن كلها في الابتدا لان هذا الحكم يرجع الى جنسها لا الى بقائها وفي
استحالة كون المحل قاطعا للاماكن دليل على فساد هذا القول والجواب
ان هذا يعيب لانها لو بقيت لوجب ان يكون موجبة لما كانت موجبة له
من قبل وهو كونه كائنا في المكان الاول واذا كان بقا السواد لا يغير جنسه
كذلك بقا الحركة ولا فرق بين من قال اذا انقضى صارت سكونا وبين من قال
ان السواد اذا بقي صار بياضا وهذا فاسد وبعد فلا معتبر
بالعبارات فقوله انه لا يقطع الاماكن معناه انه يصير في هذه الجهة
وفي الثاني كذلك لا انه في الاول ليس قاطعا لانه انتقل في الاول وفي
الثاني لا يسمى ولا في المعنى واحد واحتج بان الحركة لو بقيت
لصار الجسم ساكنا بالحركة وهذا يعلم فساده ببديهة
العقل قلنا وما هذا التعجب وعندنا هو هكذا اما كان حركة صار
سكونا فاوجب كون الجسم ساكنا ولا اعتبار بالعبارات انما الاعتبار
بالمعاني ففي الاول هو كون عقيب ضده موجبا الجوهر في هذا المكان

فسمي حركة وفي الثاني بقي ولم يوجد عقيب ضده فسمي سكونًا واحتج
بانه لا يوصف بانه حركة في حال بقائه ولو بقي لوصف بذلك كالسواد في
والجواب ما ذكرنا انا لا نصفه بانه حركة ونصفه بانه سكون
وان كان المعنى واحدًا لان كونه حركة يقتضي انتقال المحل بما وذلك
لا يكون وكونه في المكان يوجد عقيب كونه في مكان سواه ووصفه بانه
سكون يقتضي دوام كونه في المكان فاختلفت العبارة بهذه العلة
واحتج بان الرائي يفصل بين الساكن والمتحرك فلو بقيت الحركة لوردت
على هيئة السكون وذلك محال والجواب انا هاهنا نقول لو صح رؤية الاكوان
وقد دللنا على انها لا ترى واحتج بان الجسم في حركته لا يبقى على حاله واجزاءه
كما في حال سكونه فوجب القطع بان الحركة لا تبقى والجواب
نعم نقول ان الجسم في حركته لا يبقى على حاله وان اراد المتحرك في اماكن
فكما قال لان هذه الحركات يبطل بعضها بعضًا وان اراد المتحرك اذا صار
ساكنا فهو موضع الخلاف والمعلوم انه يتحرك الى المكان ثم يدوم فيه
كذلك كما يدوم الساكن وصار ما اوجب بقاء السكون اوجب بقاء
الحركة واحتج بان الحركة لو بقيت لما ولدت في حال بقائها
لان التي تولد في حال حدوثها ولو بقي عدة تولد لادى الى قلب جنسه
قلنا هذا بناء على اصله ونحن نقول يجوز ان تولد في حال بقائها
وبعد فلو كانت كما قال لجاز ان تبقى ولا تولد وانما تولد في حال حدوثها
لانه ليس من شرط التولد ان يكون حادثا وليس من شرطه ان لا تبقى
بل يجري بقاؤه مجرى نفسه في انه لا يؤثر في الحكم الواجب حدوثه ولان

الكون في حال خلق الله تعالى يولد التاليف ويبقى ويجوز مثله في الحركة
مسئلة ومما يتصل بهذا ما قاله ابو علي ان السكون اذا كان
فعل الله تعالى يبقى لان عنده الجوهر لا يخلو من الاخذ والترك
فهما يتضادان ولكن من فعل الله تعالى والجاه الى ذلك ان الجوهر اذا
كان في مكان وقد فعل الله تعالى فيه كونًا فهذا الكون لا يولد لان عنده
السكون لا يولد والله تعالى قادر على ان يفعل الكون بعد ذلك وان
لا يفعل فلو لم يفعل وبطل الاول لبقي الجوهر غير كائن وهذا محال
فلهذا قال السكون من فعل الله تعالى يبقى وكسبنا من فعلنا اذا
ضاد في حدوث الكون العجز عن مثل ضده يبقى لان عنده
ما العجز يخلو من الاخذ والترك فلو لم يبق لكان غير كائن هاهنا ما فعلنا اذا
لم يضاد في العجز لا يبقى لان القادر لا يخلو من الاخذ والترك ونحن نقول
الكون الذي يفعله القديم سبحانه في جنسه مما يجب عليه البقاء والذي
نفعله في الجنس لا بد ان يكون ضده والذي نفعله في العاجز
قلنا لو سلمنا ان القادر لا يخلو من الاخذ والترك فاذا فعل الاول
وهو من جنس السكون لم يبقه وهو مثله مسئلة قال ابو علي
الحركة تضاد السكون وان كانا في محاذاة واحدة ويتغايران
تضادهما في المحاذاة والسكون في محاذاتين مثلان ولسنا نضاد بين
وقال ابو هاشم يعتبر التماثل والتضاد بالجهة فما كانا في جهة فهما
متماثلان وما كانا في جهتين متضادان ولم يعتبر بالحركة
والسكون والدليل على تضاد الكونين في جهتين وان كانا
سكونا وجوه منها ان ما هذا حاله يستحيل وجوده في وقت

واحد لا لعلة يعقل سوى التضاد الا ترى انه يستحيل كون الجوهر في
جهتين كاستحالة كونه اسود وابيض في حالة واحدة فدل انهما ضدان ولانه لا يخلو
اما ان يكونا ضدين او مثلين او مختلفين ولا يجوز ان يكونا مختلفين لانه ينفيهما شي
واحد فثبت انهما ضدان وقد نسبنا نسبته الى علي والدليل على انهما في
جهة واحدة مثلان ما بينا من الوجوه منها ان كل واحد منهما يوجب من
الصفة مثل ما يوجبه الاخر وهو كونه في هذا المكان ومنها ان ما ينفي بعضها
ينفي سائرها ومنها انه يجوز اجتماعهما في محل واحد وليسا بمختلفين
وابو علي يعتمد المشاهدة فصل نقل ما ذكرنا الاعراض
على خمسة اقسام منها ما يقع فيه التماثل فقط كالجوع والتاليف والالام
والحرارة والرطوبة واليبوسة والفناء والموت لو كان معنى ومنها
ما يقع فيه مختلف لا غير كالقدرة ومنها ما يقع فيه مختلف ومتماثل
ولا يقع فيه تضاد كالارادات والكراهات والشهوة والنفار
ومنها ما يقع فيه متماثل ومتضاد ولا يقع فيه مختلف كالالوان
والاكوان والطعوم والارايح ومنها ما يقع فيه المتماثل والمتضاد
والمختلف كالاعتقادات والظنون وانما قلنا في الاكوان لا يدخل
الا المتماثل او المتضاد لانها لا تخلو اما ان توجب كون الجوهر
في جهة واحدة فتكون متماثلة او في جهات فتكون متضادة ولا ثالث
لهذين وعند ابي علي المدرك يفصل بين حالتي حركة وسكون ولا
ثالث مسئلة قال ابو هاشم الكون لا يولد الكون بحال
هذا هو الذي استقر عليه مذهبه وهو مذهب ابي عبد الله
والقاضي وقال ابو علي الحركة تولد الحركة والسكون لا يولد وقال ابو القسم

٩٢

الاعتماد [illegible]
واعلم ان [illegible]
[illegible]
٤

الحركة تولد الحركة والسكون يولد السكون وعند ابي هاشم ومن تبعه
المولد للكون هو الاعتماد لنا في ذلك وجوه منها انه لو ولد الكون الحركة
لكان من رمى حجرا او سهما ان لا يرجع عن الجو بل يمضي الى ان يدرك الفلك
ثم يتراجع لان كل حركة تولد اخرى كذلك الى ان يبلغ الفلك ولا جواب
لكم فهو جوابنا قلنا الجواب عنه من وجهين احدهما ما قاله ابو هاشم وهو ان
ها هنا اعتمادات لازمة ومجتلبة وبين الاعتمادين تمانع وما يكون في المحل
مما في الارض منه سفلا ويتولد الحركة عن الباقي في الوقت الثاني ثم يبطل مثل
ذلك في المحل ويتولد الحركات عن الثاني في الوقت الثالث كذلك يبطل الى
ابدا الى ان لا يبقى من الاعتمادات المجتلبة الا القدر الذي يكافي الارض فيما يعانيه
في التوليد فيقف في الجو وقفة ثم يرجع وعند ابي علي ليس بين الاعتماد والحركة
تمانع فكان يجب ان يولد ابدا قال القاضي هذا الذي اجاب به ابو هاشم لا يصح
لانه ليس للازم من الاختصاص ببعضه ما ليس لسائره فاما ان يمنع الجميع من
التولد او لا يمنع شيئا منه فيولد الاعتمادات كلها من غير منع قال
والجواب الصحيح ان يقال انه انما يرجع لان الهوى يكثف
امامه فيمنعه من النفوذ فيعود قال ابو رشيد وهذا لا يصح لان هذا
في الحجرين اذا وزن احدهما مع الاخر فرجح بالقدر الذي يفضل الاخر معه موجودا
ولا يقال ليس للزيادة اختصاص ببعضه ما ليس لسائره ولانه هذا يؤدي الى
ان الحجر لو ارسل من السماء ان لا يصل الى الارض لان يكثف الهوى في وجهه
فيمنعه من النفوذ وقيل ان هذا لا يصح لانه متى رمى حجرا ففي الحجر
اعتماد لازم ويكثف الهوى امامه وفيه ايضا اعتماد فيمنعان الاعتماد
المجتلب من التوليد فيرجع وليس كذلك المرسل من السماء لانه ليس هناك

معنًا يمنع من الاعتماد اللازم من التوليد والهوى فوجب ان يهوي دليل
اخر ولان قاطع حبل القنديل المعلق قد يقطع على وجه لا يحدث في القنديل
حركة ويهوي القنديل دل ان الحركات انما تتولد عن الاعتماد الذي فيه
دون الحركات يوضحه ان هويه يتولد بحسب ما فيه من الاعتماد لا بحسب
قطع القاطع ولا يقال ان الاعتماد قبل القطع حاصل فلم لا يولد ذلك
لانه لا يولد للمنع الواقع وهو التعلق وبالقطع زال المنع فولد دليل اخر
ولانا نعلم ان قاطع وتر القوس قد يقطعه على وجه لا يحدث في القوس حركة
ويتولد في القوس اكوان كثيرة دل انما تتولد عن الاعتماد يوضحه ان التراجع
عند قطع الوتر يكون بحسب اعتماد الطرفين وتوترهما دون القطع دل انه المولد
فان قيل عندي ان على حركات خفية تولد التراجع قلنا لو جاز هذا
في الة القوس جاز في كل ساكن نحو الجبال وغيرها وهذا انسداد الطريق
على اصل الدلالة على الحركة ثم فلو كانت حركة لذاتها دليل اخر
ولان الحركة لو كانت تولد الحركة دون الاعتماد لجاز ان يخلق الله تعالى
حبلا في الهوى ولا يخلق فيه حركة فيبقى في الهوى ساكنا وفي استحالة
ذلك دليل على ان المولد هو الاعتماد دليل اخر ولان الحركة
لو كانت تولد لكانت لا تخلو اما ان تولد في الحال او في الثاني وبطل الاول
لوجهين احدهما انه كان يجب ان تولد ما لا نهاية له والثاني انه لا يكون
احدهما بان يكون سببا والاخر مسببا باولى من ان يكون الثاني مسببا والاخر
سببا وبطل الثاني لان ما يحصل في الثاني من الكون ضد الاول والشيء
لا يولد ضده لان من حق الشيء ان يقتضي صحة وجوده ومن حق السبب ان
يوجب وجوده ومحال في الشيء الواحد ان يوجب وجوده وعدم وجوده فاما

السكون فلا يولد خلاف ما قاله ابو القسم ان السكون لو ولد لوجب في
القوي اذا اعتمد على شيء وسكنه ثم رفع يده ان يولد تلك الاكوان مثلها
في الثاني وكان يجب ان لا يقدر الضعيف على تحريكه ابدا ولذلك لو امرّ
انسان يده في الجو زمانا كان يجب ان يكون يده كذلك ولا يسقط وكذلك
قطع الحبل كان لا يسقط المعلق به لان ذلك السكون الذي فيه يولد مثله
وفي علمنا خلافه دليل على صحة ما ذكرنا واحتج بان من رمى
حجرا يتحرك فانه يتحرك حركة بعد حركة دل ان الحركة تولد قلنا لا نسلم
ان الحركة تولد بل الاعتماد يولد الحركة مسئلة الكون
يولد الالم بشرط انتفاء الصحة وهو قول القاضي وقال ابو هاشم الالم يتولد
عن الاعتماد وفي موضع اخر يتولد بواسطة وهو الفرق لنا ان الالم
يتفاوت بتفاوت الوهي ويكثر بحسب كثرة الوهي ويقل بقلته لا بحسب
الاعتماد يوضحه ان الضرب على اسفل القدم وان كان اعتماده كاعتماد
الضرب على الفخذ فالالم يتفاوت بتفاوت الوهي من حيث كان الفخذ
ارخى وبه يحصل فيه من الوهي اكثر مما يحصل في اسفل القدم ولو كان
الاعتماد هو المولد لما اختلفا لان المحل يحتمل الالم وان لم يكن وهي وقد
يعتمد احدنا على غيره على وجه لا يوهي جسمه فلا يحصل الالم ولانه
لو ابتدا الله تعالى بتقطيع جسم الحي لالم كما لو فعل ذلك بالسكين
والضرب واحتج بان الكون لو ولد الالم لصح من احدنا ان
يبتدي الكون في محل الغير فيتولد الالم منه وفي تعذره دليل
على بطلان ذلك قلنا هذا يلزمك في الاعتماد ونعتذر بان
الكون يولده بشرط انتفاء الصحة وعلى هذا الحد لا يصح من
احدنا ان يفعله في محل قدرته ابتداء مسئلة الكون يولد التاليف

١٣

بشرط المجاورة عند قاضي القضاة وهو احد قولي ابي هاشم وقال في قول
اخر ان الاعتماد يولده لنا انه تعالى لو خلق جزوين متجاورين
فانه يتولد فيهما التاليف وان لم يكن هناك اعتماد والواحد منا لو وضع
جوهرا الى جوهر ساكن فانه يتولد بينهما تاليف وهو وان ولده الاعتماد
في احد الجوهرين لم يولده في الجوهر الاخر والتاليف يكون بينهما جميعا
دل انه لا يتولد عن الاعتماد ولان التاليف يحصل بحسب وجود المجاورة
وحصوله بحسبهما يدل على انه يتولد منها لا عن غيرها وانما يشكل الامر
لان الاعتماد يولد المجاورة ولو امكننا ان نفعل المجاورة في المحل ابتدا
لظهر الحال فيه فان قيل اليس الانسان لو جمع بين اصابعه وقدم
التاليف فيها عن الاعتماد وان لم يحدث المجاورة حالا بعد حال فقد قال
ان شاكم وجود التاليف وحدوثه ولا مجاورة حادثة قلنا الجامع
بين اصابعه كما يفعل الاعتماد يفعل المجاورة وان لم يعلمها لم يحصل
التاليف واما يمنع على الضعيف التفريق بين اصابعه لما يفعله من المجاورات
حالا بعد حال والاعتماد لا التاليف لان التاليف لا يمنع من التفريق
الا مع الالتزاق ولا التزاق بين الاصابع واذا ثبت ان الكون يولد التاليف
فلا فرق بين الحركة والسكون في ان كل واحد منهما يولده ويوقف القاضي
في توليد الكون في حال البقا ووجه التوقف ان السبب يولد المسبب
لامر يرجع الى السبب والسبب في حال البقا كهو في حال الحدوث فجاز
ان يولد كالاعتماد يولد في الحالين والقدرة حالها في الفعل بما في حال
البقا كحاله الحدوث ثم قال المسبب يتعلق بالقادر ولا يتعلق بالقادر
الا الحدوث وتوابعه فاما البقا فلا يتعلق به قال القاضي في الجوامع

الكون يجوز ان يولد التاليف بشرط تجدد المجاورة فلا يولد في حال
البقا ويولد الا بشرط انتفا الصحه وهذا لا يوجد في حال الحدوث
ولا يولد الكون غير هذا مسئله الكون يجوز حلوله في الجزء المنفرد
خلافا لبعضهم انه لا يحل الجزء المنفرد واليه ذهب ابو القاسم
لنا فيه وجوه منها لو احتاج في وجوده الى جزوين لكان بصفة التاليف
والتاليف لا يحل الا بعد وجود كونين متجاورين فوجود الكون في الجزء
يسبق وجود التاليف ولانه يودي الى ان يكون الكون من جنس التاليف
لاشتراكه في اخص وصفه ولان تحيزه كانما يرجع الى كل جزء والكون
كذلك الا ان الكون دل ان حلول الكون في الجزء يصح ولان الكون يوجب الحكم
لمحله كاللون والطعم ولان الجزء الواحد هو الذي يصح حكمه حلول الكون فيه
فوجب ان يصح حلوله فيه واحتج بانه لو جاز حلول الكون فيه لجاز حلول
سائر الاعراض قلنا كل عرض لا يحتاج الا الى المحل يجوز وجوده في الجزء
وما يحتاج الى امر زائد فانما لا يجوز لامر الى ذلك لا لمحل العرض والا فالمحل
يحتمل مسئله وليس في الحركات ما يكون بالطبيعة خلافا
للطبائعيه ان بعضها يحصل بطبعه كتحرك الحجر سفلا والنار علوا
وبعضها على غير طبيعة كتحرك الرحا ونحوها وعندنا الجميع يتولد
فانها لا يحصل الا من قادر عالم حي لنا في ذلك وجوه منها انه ثبت في
كل حادث انه يحتاج الى محدث على ما تقدم ومنها ما ثبت ان الطبع
لا يعقل ولو عقل لم يصح اضافة الفعل اليه على ما تقرر ومنها
ان تلك الطبيعة اما ان يكون ذاته فوجب ان يكون موجبة ابدا
او معنى فيه وذلك المعنى اما ان يحدث بالقادر او بالطبع فان كان بالقادر

وقد شارك هذه الحركة ذلك الطبع في وقوعه بحسب قصد العادة
توجب ان يكون حدوثه به وان قال بالطبع ادى الى ما لا يتناهى احتج بان
حركة السات تحصل بطبعه قلنا ولم وهلا قلت ان الصانع يسيره ويديره
على مرور الايام مسئلة والكون الذي يحدث في حال حدوث الجوهر
من فعل القديم سبحانه وهو مخالف الحركة والسكون وهو قول ابي
الهذيل ولابي علي ثم رجع ابو علي وقال من جنس السكون والحركة كون يخالفه
وقال ابو هاشم انه من جنس الحركة والسكون وقال النظام هو مجرد حركة
اعتماد وهي التي تسمى سكونا وقال بشر بن المعتمر هو ساكن والسكون عنده
غير الحركة والكلام يقع في مواضع احدها انه من جنس الحركة والسكون
والثاني انه لا يسمى بذلك والثالث ان القديم سبحانه يختص بالقدرة عليه
فاما الفصل الاول فقد بينا ان الكون من جنس الحركة والكون ليس
معنى مخالف لهما وبينا ان الحركة من جنس السكون فاما الفصل الثاني
بينا ان الحركة كون عقيب ضده والسكون كون باقي او كون عقيب مثله
وهذا الاسم مفقود في الحادث فاما الفصل الثالث فالدليل عليه
ان الجوهر انما يختص بتلك الجهة بذلك الكون فهو تابع لوجوده وكما انه تعالى
هو القادر على ايجاده فكذلك على الكون الذي فيه ولانه هو الذي
جعله في تلك الجهة فكان ذلك الكون فعله ولا يصح من غيره ذلك واحتج
بانه لو جاز خلو الجوهر من الحركة والسكون جاز الان ان يخلو بما بينا انه
لا يخلو من جنسه وتختلف التسمية لما ذكرنا مسئلة
قال اصحابنا حركة لا يكون اسرع من حركة وجوز بعض المجبرة واشار
اليه جعفر بن حرب في بعض كتبه ولم يقطع حكى ذلك ابو القسم عنه

لنا ان الحركة توجب قطع مكان واحد في وقت واحد فلا تختلف
حالها في هذا الباب فلا يجوز ان يكون حركة تقطع مكانين لما فيه
من قلب جنسها فان قيل هلا يجوز ان يوجب احدهما كونه في مكانين
قلنا لانه يوجب في تلك الحركة ان تكون بصفة كونين ضدين
لان ما به يقطع احد المكانين يضاد ما به يقطع المكان الثاني واحتج
بانا نعلم ان حركة تكون اسرع من حركة وندرك ذلك ولا شي
اظهر من المشاهدة قلنا الحركات الجنس تكون على وجهين احدهما
يتخلل بينهما سكنات والاخرى لا يتخلل او يتخلل اقل ولهذا الوجه يكون احد
المتحركين اسبق لانه يقف وقفة والاخر لا يقف ولهذا يرى ذلك لا ان
عين حركة اسرع فان قيل لو كان كذلك لرأى العين قلنا لا يرى الادراك
للطافتهما الا ترى ان القليل من الزعفران اذا القي في الما لا يحس هذا ولو قلنا
ان الاكوان مدركة كيف وقد بينا انها ليست بمدركة فان قيل
فعلى هذا اوجبت ان يجوز في حركات كثيرة ان يقال ان بعضها اسرع من بعض
قلنا ان اشار الى الجملة فيجوز لان المعنى صحيح وان اوهم انه يريد عين
حركة وحركة فلا يجوز لما فيه من ايهام الخطا مسئلة الجزء
يجوز ان يتحرك لا في مكان وقال ابو القسم لا يجوز ان يتحرك
ولا يسكن لا في مكان ولو خلق جزءا منفردا لخلا من الكون
لنا ان الحركة في وجودها لا تحتاج الى مكان والجوهر
في احتماله الحركة لا تحتاج الى مكان فصح وجودها
في الجسم ولو لم يكن مكان كالسواد والبياض ودليل
لو اتصف بالحركة ان الحركة

لحل الجزء الا المكان فلا يحتاج اليه ولانه عرض يغنيه حلوله
على محله فلا يحتاج الى اكثر من محله كاللون ودليل الوصف
في الجسم ان المصحح لاحتمال الاعراض كونه متحيزا وقد صح
حلول الاعراض فيه ولانه تعالى لو خلق جسما ثقيلا ولم
يخلق غيره لوجب هويه لان المسبب اذا وجد والمحل
يحتمل المسبب ولا مانع لا بد ان يولد المسبب واحتج
بان المعقول من الحركة انما تكون في مكان فينتقل الى غيره قلنا معنى
قولك لا يعقل ان اردت لا يصح ان يعلم فقد علمناه ودللنا عليه والمراد به
ان يكون في محاذاة ثم يصير في غيرها او في جهة ثم يصير في غيرها ونعني بالجهة
والمحاذاة ان جوهرا اخر لو حصل لما صح ان يحصل بحيث هو واحتج
بانه لو صح الحركة لا في مكان لصح في بلدنا اجسام متباينة فيقال ما بين
الاول والثاني اكثر مما بين الثاني والثالث وهذا انما يصح في موجود
قلنا ويصح على ضرب من التقدير لو كان هناك مكان وهذا كما نقول
لو خلق الله جسما ثم جسما ثم جسما ومن كل واحد على تقدير لو كان ثم
اوقات لكان كذا وكذلك قولنا خلق الله تعالى الاشياء في ستة
ايام على معنى التقدير مسألة الكون يكون في العدم ولا يسمى
حركة ولا سكونا في العدم عند ابي هاشم وقال ابو علي يسمى حركة
في العدم اما الكون فهو كون في العدم عندنا خلافا لانه قولنا
كون يفيد بانه جنس فهو كقولنا سواد وجوهر وقد بينا
ان ذلك يجري في الوجود والعدم كذلك هذا ولان قولنا

كون لا يتضمن وجودا فيقال كقولنا جوهر وقد بينا الخلاف في ذلك
في الجواهر فاما الحركة لا تسمى في العدم حركة عند ابي هاشم وعند ابي
علي تسمى وكذلك السكون وجه قول ابي هاشم ما بيناه من ان
الحركة كون عقيب ضده والسكون كون باق او كون عقيب مثله
فثبت انه كون على صفة وتلك الصفة تستحيل في المعدوم فلا تسمى بهما واما
ابو علي فعنده الحركة جنس لا يسلب سكونا قط ومتى وجدت تحرك
بها الجسم فهي حركة لذاتها فجرت مجرى صفات الاجناس فيجري في الوجود
والعدم مسألة يجوز ان يسكن الله تعالى جسما ثقيلا في الجو قال ابو القسم
يستحيل ذلك في المقدور لنا ان السكون لا يحتاج في وجوده الا الى المحل
والمحل محتمل له والقادر قادر عليه فيصح ان يوجده في الجو فيسكن
ولان الواحد منا يسكن يده في الجو ويسكنها حالا بعد حال وكذلك الاجسام
الاخر ولا يقال انما صح ان يسكنها لاتصالها لانه مع الاتصال لا يسكن اذا لم
يسكنها ولذلك يسقط اذا نام ولا يقال انه لا يجد ثقل يده فيجري مجرى
الخفيف قلنا هذا لا يصح لان يده ثقيلة ولذلك يهوي اذا لم يسكنها
واذا صح ذلك في الواحد منا وهو تعالى اقدر فكان اولى فان قيل
انما يسكنه احدنا بشرط الاتصال والله تعالى يتعالى عن الاتصال قلنا
انما احتاج الواحد منا الى الاتصال لان احدنا لا يمكنه ان يسكن جسما
سكونا مبتدأ الا اذا كان بعضه وفيه قدرته ومتى باينه لا يمكنه فعل السكون
فيه الا متولدا والسبب الذي يولد السكون الاعتماد ولا يصح ان يولد الاعتماد
السكون في الجهة وهو على غير قرار والقديم سبحانه يخترع فلا
يحتاج الى هذه الشرائط ولان الواحد منا يصح ان يمسك الحجر
على يده فوجب ان يكون الباري قادرا عليه لان الواحد منا

يحتاج الى البنية وهو تعالى يستغني عن الالات فيصح ان يمسكه في
الجو واحتج بان الواحد منا اذا سكن حجرا في الجو جعل فيه
سكونا فاذا خلي بينه هوى علمنا انه لا يكون سكنه الا الهوا
الذي يمنع من الهوي السكون الحادث لا الباقي وهو اذا خلي بينه لا يمكننا ان
نفعل فيه السكون الحادث والله تعالى يصح ان يخترع فيه السكون فيمنعه
من الهوي حالا بعد حال احتج بانه لو صح ذلك لصح منا لان السكون
مقدور لنا قلنا انما يصح ولكن يصح باله لانا نحتاج الى الالات وهو
تعالى لا يحتاج الى الة فيصح ان يفعله مسئلة عندنا يجوز ان يحرك
الله جسما ثقيلا من دون جسم اخر يدفعه او يجذبه وذكر ابو
القاسم انه لا يجوز وعنده الحركة لا يجوز ان يكون مخترعة وانما يكون
متولدة عن سبب وكان بعض المتاخرين يقول ان الجسم لا يخلو من الاعتماد
وان الحركة لا توجد الا متولدة ونقول انما قلت ذلك لانه يجب ان
يتحرك الجسم عن المكان الاول الى العاشر في الوقت الثاني وانما لم
يجز ذلك لانه لا ينبغي له ان يحرك حركة مبتداة ومن شان الاعتماد
ان يولد في جهته وجهته المكان الثاني فلذلك لم يجز ان يحرك
الى المكان العاشر والذي يدل على فساد قول ابي القسم وجوه
منها ان الكون الذي يوجب كون الجوهر في تلك الجهة مقدور القديم
سبحانه فجاز ان يفعل فيه ذلك من غير سبب اختراعا ومنها
ان حاجته الى غيره لا تخلو اما ان يكون لمعنى يرجع الى الحركة
او الى الفاعل وبطل الاول لانها لا تحتاج الا الى المحل ولا حكمها
مقصور على المحل ولا تحتاج الى غيرها وبطل الثاني لان الفاعل انما

يحتاج الى السبب لكن لمانع الحاجة الى القدرة لانه لا يصح ان يفعل الا بالقدرة اشتغال
محلها في الفعل وتسبه بمنزلة الالة والله تعالى يستغني عن الالات ولكنه تعالى
عن الحاجة الى الاسباب ومنها انه تعالى لو خلق جوهرا لصح ان يخلق فيه كونا كذلك في
حال بقائه ومنها ان الواحد منا يقدر على الكون ابتداء فالقديم سبحانه وتعالى
اولى واحتج بان في الشاهد لا يصح ان يحرك ما لا يحتمل قدرتنا الا بدفع
او جذب قلنا ذلك لمعنى يرجع الى القدرة على ما بينا قال ابو القسم لا يصح في احدنا
ان يسكن الحبل الذي لا يصح ان يحركه وهو قول ابي هاشم في الجامع والصحيح انه
يصح وهو قوله في نقض الفصاه لان السبب حصل وهو الاعتماد والمحل محتمل
للمسبب ولا مانع من التوليد فوجب حصول المسبب وهو السكون لو صح ان يسكن
الحبل لصح اجتماعه مع السكون الذي يفعله هذا القادر اذ هو مثله لا ينافي
بينهما مسئلة ولان من اعتمد على جسم ثقيل ممن رام تحريكه يحتاج الى
قدر زايد من الفعل لا يحتاج اليه ولو لم يعتمد فلولا انه ولد فيه السكون والا
لما افترق الحال وما يعتمد عليه مما لا يقدر على تحريكه هو بمنزلة الحبل
واحتج بانه اذا لم يقدر ان يجعل فيه حركة لم يقدر ان يجعل فيه سكونا
لان من حق القادر ان يقدر على الفعل وعلى ضده قلنا هو قادر على السبب
الذي هو الاعتماد والدفع الا انه منع من توليد الحركة فتولد السكون لما منعه
مسئلة حركة الجسم هل يجوز ان يكون حركة سره بان تكون الجهة
واحدة كان يمشي في سمت ثم ينصرف فالاكوان التي يحصل حال مشيه من جنس
الاكوان الحاصلة حال انصرافه وقال ابو القسم ذلك يستحيل لنا
ان الاكوان الحاصلة عند المشي من جنس الاكوان الحاصلة عند الانصراف
لانه اذا مشينا فعلنا الاكوان في جهة اليمين واذا انصرف فعلنا في جهة

لا يقدر الا بالقدرة

لا يصادف الحركة كما لا يصادف السكون

البتة ولا معتبر بالعبارات فما كان فعله اولى في هذه الجهة سمي حركة
لمن كما يجوز ان نفعله الان وسميناه حركة الستره والمعنى واحد وانما
اختلفت العبارة فان قيل ذلك كون آخر نفعله بتلك القدرة
قلنا انهما جنس واحد في وقت واحد في محل واحد ولانا قد بينا ان الكونين
في محاذاة واحدة مثلان وذلك يبطل قوله مسألة اذا
فارق جزء جزءا واجتمع مع غيره فعندنا الكون الذي به جاوره فارق
وقال ابو القاسم هو وغيره لنا ان الذي به فارق الاول كون محاذاة به
صار مجاورا للثالث فلا معنى لاثبات معنى زائد ولانه حصل في جهة
واحدة بما صار مفارقا ومجاورا ولانه لو كان معنى زائدا لجاز ان يحصل المفارقة
من هذا الجزء والجزء الثاني في المكان الثاني ولا مجاورة لان المعنى الثاني
لم يوجد فهذا باطل والشبهة تعلق في هذه المسألة واحتج بان
مجاورته لهذه الصفة صفة زائدة على مفارقته الاخر قلنا ليس كذلك بل
هو صفة واحدة مسألة اذا كان جسم ثقيل على مكان فازيل
المكان فهوى فالمولد للهوي ما فيه من الثقل وهو الاعتماد اللازم وقال
ابو القسم الذي ازال المكان هو المولد للهوي وهو المولد حركة عن الجسم لا حركة
اليه لنا فيه وجوه منها ان هويه يختلف باختلاف الثقيل ثقل
بقلته وكثرته ورفع اليد في الحالين على السواء فعلمنا ان المولد
للهوي هو الثقل ومنها ان رفع يده لا اختصاص له بجهة دون جهة وكان
يجب ان لا يختص التوليد بالهوي ومنها ان رفع يده يضاد الاكوان
التي هي في الجسم الثقيل والشيء لا يولد ضده ومنها ان السبب لا يولد
الا بشرط المماسة ورفع اليد عدم الشرط فكيف يولد فان قيل
السبب يجب تقدمه على المسبب والمماسة كانت حاصلة من قبل قلنا

السبب يجب حصوله في حال التوليد ولم يحصل هاهنا ولان عنده الرفع يولد
لا الوضع وبعد فعنده السبب يولد في الثاني فكان يجب ان
يقف في الجو ولا يهوي ومنها انه لو قدرنا انه تعالى نفى المكان
المتحرك الحجر فلا يخلو اما ان يقول لا يهوي وهذا محال وهو لا يقول به او يقول
الفني يولد وهذا افسد لان الفني عنده ليس بمعنى وعندنا لا يولد شيئا
احتج بانه اذا نحى يده هوى واذا لم ينح لم يهو دل ان الموجب للهوي هو نحي
اليد قلنا هو شرط في التوليد وليس هو مولد كما نقول الضرب يولد الالم
بشرط الحياة والتسكين يولد التفريق بشرط الرخاوة ونحو ذلك مسألة
كون حركتان وسكونان في محل واحد اذا كانا مثلين عندنا وعند ابي القسم
لا يجوز وقد بينا ذلك في السواد ومن فروع هذه المسألة ان الانسان اذا
حرك حجرا لا يجري الى ادنى الاماكن اليه فانما يحرك واحد كان
الجماعة امر واحد والعشرة عشرة واحدة وعنده كل واحد يحرك
ويفعل كل واحد حركة والذي اداه الى هذا القول ما كان يقول
وجود مثلين في محل واحد والكلام في هذه المسألة ربما يقع في المعنى
وربما يقع في العبارة فان قالوا كل واحد من الفاعلين لو وجد منفردا
لم يوجب كون الجوهر متحركا حتى يوجدا جميعا وقالوا عند
الانفراد يوجب كل واحد صفة وعند الاجتماع يوجبان صفة
واحدة او يقول هما فعلان ولكن ليسا بمثلين فالخلاف في هذه المواضع
الثلثة في المعنى وان سلم هذه المواضع وقال اسميه حركة واحدة
ومحركا واحدا فهو خلاف في عبارة فاما الفصل
الاول ان كل واحد لو انفرد لم يوجب كون الجوهر
متحركا ان الشيء انما يوجب الصفة لمعنى يرجع اليه اذ انه فلو لم يوجب

لذا انفرد لم يوجب اذا اجتمع مع غيره وهذا فاسد   فاما الفصل
الثاني فلان ما يوجب الصفة لما هو عليه يرجع الى احاده دون الجملة فاذا
كان عند الانفراد كل واحد يوجب صفة كذلك عند الاجتماع واما
الفصل الثالث فظاهر لان كل واحد منهما يوجب مثل ما يوجبه الاخر
من الصفة ولانهما يصيران ضدا واحدا ولانهما لو اختلفا لوجب ان يفترقا بوجه
يوجب الاختلاف فاما الاختلاف في عبارة فيقول ان كل واحد لو انفرد كان
محركا وكان فعله حركة كذلك عند الاجتماع لان الاشياء المتفقة
للفوائد المعقولة لا تتغير بالانضمام كالسوادين   واحتج بان حروفا لو وجدت
من اثنين كانت كلاما منهما ولا يقال ان كل واحد كلام ولا ان كل
احد متكلما ولكن هما كلام وهما متكلم قلنا قبل ان ما ذكرته لا
يكون كلاما لان الكلام ما يكون له نظام من حروف مخصوصة اذا
كان من فاعل واحد وبعد فكل واحد من الحرفين لو انفرد لا يستحق
الاسم وكل واحد من الفعلين هاهنا لو انفرد لاوجب الصفة فلهذا
افترقا وقيل انه يسمى كلاما ولا يمكن اثبات متكلم له ولا يطلق انه كلام
لا متكلم له لانه يوهم انه لا فاعل له لكنا نفصل فنقول ان اردت
ان لهذين الحرفين فاعلين وكذا القول وان اردت ان كل واحد يوصف
بانه متكلم فلا يجوز ان يقال انهما متكلم واحد لان المتكلم هو فاعل
الكلام وكما لا يقال للفاعلين انهما فاعل واحد كذلك متكلم واحد
مسئلة كل حركتين في جهة مثلان وان كان احدهما قبيحا
والاخر حسنا وقال ابو القسم هما مختلفان وكذلك كل فعلين مثلين لذاتهما

وكذلك لا يجوز ان يقع عين ما هو قبيح حسنا وعين ما هو حسن
قبيحا وعند ابي القسم لا يجوز لنا في ان عين ما هو قبيح يجوز ان يقع حسنا
ان الكون في دار الغير كون مخصوص ان كان باذن فهو حسن وان كان بغير
اذن فهو قبيح والاذن لا يقلب الشيء من جنسه ولانه لو كانا مختلفين لوجب
ان يكون لنا الى التمييز طريق ولان هذا الكون الذي وجد قبل الاذن لو
وجد الاذن فهو مقدور له ام لا وان كان مقدورا افلو فعله اكان قبيحا
هذا محال وان كان حسنا فهو ما نقول وان قال خرج من كونه مقدورا
فهذا محال لانه لا وجه يخرجه من كونه مقدورا   احتج بانه
لو جاز ان يقع مرة حسنا ومرة قبيحا لكان يحسن ويقبح لمعنى قلنا هذا الفرز
لا يدل على اثبات المعاني ما لم يبطل سائر الوجوه ونحن نقول لا بد من مخصص
وهاهنا وجه سوى اثبات المعنى وهو وقوعه على وجه والدليل
على ان الكونين في جهة واحدة مثلان انهما يوجبان صفة زائدة واحدة
ويتفيان بضد واحد ولانه كان يجب لا يحل فيهما جهة ولا يقال احدهما
قبيح والاخر حسن لان هذا يوجب كونهما مثلين مختلفين ولانا نبين ان
نفس ما هو حسن يجوز ان يقع قبيحا وبعد فانا نعني بالتماثل ان ذات
احدهما كذات الاخر فيما يجب ويصح ويستحيل ثم يجوز ان يختلفا
في وجوه اخر لا ترجع الى صفة الذات   مسئلة الاختلاف
بين شيوخنا ان المفترقين لا بد ان يكون فيهما كونان على جهة البعد
اختلفوا فكان ابو علي يقول لا بد مع الكون من مفارقة فيهما
كما لا بد مع المتجاورين بالتأليف وهو مذهب ابي الهذيل ثم اختلفوا
فمنهم من يقول ان المفترقين يصيران كذلك بافتراق واحد

قال بعضهم بصيران كذلك لمعان وانما فزعوا الى هذا المانيك
لهم الجزء يعارف غيره اجزا فاذا افاد قنا وجبا ان يكون لمعنى واحد
ولو كان كذلك لما صح ان يجامع بعضه ويفارق بعضه وعند ذلك قالوا
انه كذلك لمعان فاما ابوهاشم فذهب الى انه ليس هناك الا كونان
على سبيل البعد والدليل على ذلك انا لا نعقل لهما من الحكم عند
الامتزاق الا ما يعقله في كل واحد منهما لو لم يكن الاخر فاذا كان هذا هو
المعقول وعند الانفراد يكون فيه كون فقط فكذلك عند وجود غيره ولانه
لو كان معنى سوى الكون كان لا يصح وجوده في كلي المحلين لان ذلك يوجب كونه
من جنس التاليف وان لا يصح وجوده الا مع التجاور وذلك يمنع من صحة المفارقة
اصلا وان كان يحل في احدهما فوجب ان يحل في كل واحد منهما معنى غير الذي
يحل في الاخر وعند اذا فرقنا احدهما الى الاخر ان يكون هذا القرب
كما اوجب استمفارقته يوجب استمفارقته الاخر وكان يجب ان يكون
كما عمر من صعبه ان يعبر صفة الاخر وقد علمنا ان حالته كما كان وما دللنا
على انه ليس في المتحرك معنى سوى الكون ولا في الساكن يبطل هذا
القول وما دللنا ان كون الجوهر في محاذيين متضاد في الحسن يمنع من صحة كونهما
مفترقين لمعنى يوجد في كل واحد من المحلين

باب في التاليف التاليف معنى سوى المجاورة

وقال ابو العسلم ليس بمعنى زايد وانما هو المجاورة انا انا وجدنا جسما
يصعب تفكيكه واخر لا يصعب وعلمنا المفارقة بينهما مع حصول
المجاورة بينهما فوجب ان يكون تلك الصفة الزايدة على التجاور لا مرما ولا يجوز

ان يكون لحدوث الجوهرين ولا لوجودهما ولا للعدم معنى دل على انه
لوجود معنى فان قيل ذلك المعنى هو المجاورة قلنا هذا الابعد
وجهين احدهما ان ما يصعب تفكيكه وما لا يصعب سوا والثاني
انه اذا انتقل الجسم الى مكان اخر فقد ابطل جميع ما فيه من الاكوان المجاورات
ويستمر عليه فبان يستمر عليه بعضها اولى فلما استمر ابطال جميعها وصعب
ابطال بعضها علمنا ان هناك معنى اخر يوجب صعوبة التفكيك وصحته
ان الكون لو كان هو المانع لكان يمنع من نقل الكل ايضا فان قيل على
الجواب الاول اليس عندكم منها ما يصعب تفكيكه بالتاليف ولا يمنع ما سكون
ان عندنا فيه مجاورة ولا يمنع قلنا اصحابنا اختلفوا فيه على ما نبينه والصحيح
ان فيه تاليفا ولكن التاليف انما يقع به المنع اذا وقع التزاقا فان قيل على الجواب
الثاني اليس عندكم فيه نقل لا يمنع النقل وان كان يمنع التفكيك كذلك عندي
فيه التاليف ولا يمنع النقل ويمنع التفكيك قلنا بينهما فرق لانه في نقل الكل لا
يحتاج الى ابطال التاليف وفي نقل البعض يحتاج الى ذلك فاما في المجاورات
يحتاج الى ابطال المجاورات كما يحتاج في نقل البعض ومع
النقل الكل يحتاج الى ابطال المجاورات كما يحتاج في نقل البعض
ذلك يصعب نقل بعضه ولا يصعب نقل كله علم ان المانع ليس هو
المجاورة فان قيل كيف يستدلون بصعوبة التفكيك على اثبات
التاليف وعندكم ما لا يصعب تفكيكه فيه تاليف ايضا قلنا ذلك
دليل يسد به لدليل اخر ويكون اثنان حكمين للدليلين في موضع
كما ثبت فعل الساهي فعلا له بدليل اخر سوى الدليل الذي ثبت
به فعل المنتبه فعلا له دليل اخر ومن اصحابنا من جعل ما
ذكرنا في اثبات الكلام جوابا دليلا مستانفا فقال وجدنا الواحد

يقدر على ابطال المجاورات التي في الحي بنقله ولا يقدر على ابطال
بعض المجاورة ولو لم يكن هناك الا المجاورة لكان القادر على ابطال كلها
اقدر على ابطال بعضها وفي تعذره دليل على ان هناك معنى اخر
سوى المجاورة وهو ما نقوله من التاليف واحتج بانه لا يعقل هناك
معنى يجاور المحلين وذلك يحصل بالكونين ليس كذلك لان يصعب
التفكك حكم معقول على ما ذكرنا مسئلة قال القاضي
الكون يولد التاليف بشرط المجاورة وهو احد قولي ابي هاشم وفي قوله الاخر
الاعتماد يولده والكلام يقع في موضعين احدهما في سبب التاليف والثاني
في كيفية التوليد اما الاول فعلى ما ذكرنا من الاختلاف وقد ذكرنا
الوجه فيه في باب الاكوان وبينا ان الصحيح ان الكون يولده فاما
كيفية التوليد فانه على وجهين اما ان يكون الكونان حادثين او يكون
احدهما حادثا والاخر باقيا فان كانا حادثين فكل كون يولد تاليفا
في المحلين وان كان احدهما حادثا فان التاليف يتولد عن الحادث دون الباقي
اما اذا كانا حادثين فانه يتولد عن كل واحد تاليف لانه لا يخلو اما ان يتولد
عنهما تاليفا واحدا او يتولد تاليفان ولو ولدنا تاليفا واحدا لجاز
ان يكون احد الكونين بفعل زيد والاخر بفعل عمرو ويتولد منهما تاليف
فيؤدي الى كون مقدور بين قادرين وهذا لا يكون دل ان كل واحد
يولد تاليفا فاما اذا كان احدهما حادثا فقيل انه يتولد عن الحادث
تاليف واحد ولا يتولد عن الباقي هكذى ذكره في شرح الاصول لان الكون
في حال البقاء لا يولد ويولد الحادث وقاضي القضاة يتوقف في انه في
حال البقاء يولد ام لا ومنهم من قال ان الكون يولد في حال البقاء فينبغي

على قوله ان يولد كل كون تاليفا في المحلين كما قلنا في الحادثين فان قيل
على القول الاول لو كان الكون الواحد يولد تاليفا لولد المنفرد قلنا هكذى
نجيب عن ان المحل لا يحتمل التاليف فهو كالمانع من التوليد والصحيح ان يقال
وجود المتجاورين شرط في توليد الكون فاذا لم يوجد الشرط لا يولد مسئلة
التاليف يحل محلين خلافا لبعضهم لنا انه لا يخلو اما ان يختص بمحل واحد او يوجد
في محلين وبطل الاول لان المعنى في محل واحد لا يمنع من الفعل في محل اخر
متى لم يكن موجودا فيه ولا في حكم الموجود يوضحه ان المنع انما يكون بضد او ما
يجري مجرى الضد فاذا كان ذلك المعنى غير موجود في محل ما حاول الفعل
فيه ولا في حكم الموجود فيه لم يجز ان يكون ضدا لما حاول فعله ولا جاريا
مجرى الضد ولا يجوز ان يكون منعا منه فكان يجب ان لا يمنع تفكيك ذلك
الجسم من الجزء الذي حوله اخر ولما قد علمنا انه يصعب علينا نقل جزء من
الجزء ولا يخلو المعنى المانع ان كان في النصف الذي ينقله وقد علمنا
ان ما في الكل لا يمنع من نقله فما في النصف بذلك اولى وان كان في المحل
الاخر وجب ان لا يمنع لوجهين احدهما ما ذكرنا انه اذا كان ما في
الكل لا يمنع فما في البعض اولى والثاني ان المعنى الحال في الجوهر لا يمنع
من ان يفعل في غيره من الجواهر ما ينافيه في الجنس نحو السواد
والبياض في محلين لا يتنافيان ولو جنسهما يتنافيان لمعنى لو وجدا في محل
واحد لا يتنافيا واذا بطل الوجهان صح ان المانع من ذلك معنى في المحلين
لابد من ابطاله بالتفريق ولا يمكن ابطاله الا بقدر من الفعل ربما يعجز
فيصعب تفكيكه دليل اخر ولانا نتصور بلبنا اجزاء يسهل
علينا تفكيك [illegible] الثاني ويصعب علينا تفكيك الثاني عن الثالث

فلو كان التأليف حالاً في محلين لكان المعنى الذي في الجزء الوسطاني
لا يخلو من وجهين إما أن يكون واقعاً على وجه يوجب صعوبة التفكيك
أو على وجه لا يوجبه فإن كان يوجب صعوبته وجب أن يوجب صعوبة
تفكيك الأول من الثاني وإن كان لا يوجب وجب أن لا يوجب صعوبة
تفكيك الثاني من الثالث وقد علمنا أن أحدهما يصعب والآخر لا يصعب
دليل على أن في الوسطاني معنيين أحدهما حال فيه وفي الثالث وقد صادف
في أحد المحلين رطوبة وفي الآخر يبوسة فصعب التفكيك والثاني حال في الأول والثاني
ولم يصادف هذين المعنيين فيسهل تفكيك التفكيك فإن قيل الجزء لا نقول
هكذا ولكن نقول في الجزء الوسطاني معنيان أحدهما يضم إلى المعنى فيوجب
قلنا هذا فاسد لأنه ليس في الجزء الوسطاني ما يوجب صرف أحد
المعنيين إلى الأول دون الثالث حتى يصعب تفكيك الأول دون الثاني فكان
يجب إما أن يصعب أو لا يصعب واحتج أبو رشيد في كتابه المختلف بين
البغداديين والبصريين أن المعنى الذي يثبته في محل واحد لا يعقل إلا الكون
وقد بينا أن هذا الحكم غير راجع إلى الكون واحتج من خالف بوجوه منها
أنه لو وجد في محلين لأدى إلى وجوده وعدمه بأن يوجد أحد محليه دون الآخر
ومنها لو جاز ذلك في التأليف جاز في سائر المعاني ومنها أنه لو جاز
عرض في محلين جاز جسم في مكانين ومنها أنه يؤدي إلى تجزي العرض والجواب
عن الأول أن الحكم للتأليف في حكم عرض واحد فلا يصح وجوده إلا فيهما
وإذا لم يوجد الآخر لا يوجد وبطل المعنى والجواب عن الثاني أن هذا
موقوف على الدليل ولا يجوز قياس بعض الأعراض على بعض في الأحكام
لأن أحكامها مختلفة فوجب أن يتبع الدليل ألا ترى أن بعضها يحل الجماد

وبعضها على الحي وبعضها على القلب وغير ذلك من الأحكام والجواب
عن الثالث أن الجسم لتحيزه لا يجوز وجوده في مكانين والتأليف غير متحيز
وإنما نثبته بدليل فكذلك صفاته نعلم بدليل وقد دللنا أنه يحل محلين
والجواب عن الرابع أنه يؤدي إلى تجزي العرض لأنه عند الحلول الجزآن
بمنزلة جزء واحد وإذا انفصل أحد الجزءين بطل التأليف مسألة قال
أبو هاشم التأليف لا يدرك وقال أبو علي يدرك بالعين واللمس لنا في ذلك
وجوه منها أنه لو رؤي لوجب أن يفصل بين ما فيه تأليفات كثيرة
وبين ما فيه تأليف واحد كالسواد والصفرة والحمرة لأن هذه الطريقة
واجبة في المدركات فلما لم نفصل دل أنها لا ترى ومنها أنا لا نفصل
بين الأجسام الصلبة والرخوة ولو كان التأليف يدرك ونرى لفصلنا بينهما
ومنها أن الكون متى كثر كثر التأليف ومتى قل قل التأليف والفصل
بالإدراك لا يقع بينهما ولو كان التأليف مدركاً لكان يجب أن يقوى
إدراكنا لكثرة المدركات ومنها أنه لا يصح إثبات المعنى مدركاً
إلا بطريق ولا طريق هاهنا ومنها أنه لو أدرك لكان لعلم به ضرورياً ولكان
لا يختلف في إثباته العقلاء ومنها ما ذكره أبو هاشم في الجامع أنه لو رؤي
لرؤي كل محليه لاستحالة أن نرى الحال ولا نرى المحل كالكون وإذا صح ذلك
فكان يجب إذا رأى من الجسم الغليظ الصفحة العليا أن نرى الصفحة
التي بعدها ثم كذلك أبداً فيخرج الحجاب من أن يكون مانعاً من الرؤية
قال القاضي وهذا الوجه ضعيف ومنها أن ما يدرك يعلم أخص وصفه عند
الإدراك جملة أو تفصيلاً كالكون فلو أدرك التأليف لعلم اختصاصه
بالمحلين فإنا نعلم صفته فلما لم نعلم دل أنه ليس بمدرك واحتج أبو علي
بأن المدرك يفصل بين المتباعد والمتجاور والمؤتلف من أي العين واللمس

وكذلك يفصل بين الحمرة والرمل والجواب انا نفصل بينهما لعجزهما
لا للتأليف الحال فيهما وبين ان الفصل لان خطوط الشعاع عند التجاوز
متصله واذا كان متفرقا تفرق واذا صح ان يكون لهذا الوجه لم يصح اثبات
معنى مدرك في مسئله والتأليف لا يقع من افعالنا الا متولدا عند
ابي هاشم والقاضي وذكر ابو هاشم في كتاب الانسان وغيره ايضا انه يقع
مباشرا وقال ابو علي انه يقع منا مباشرا كما يقع متولدا وقال ابو علي انه
يقع بين المتماسين ولهما يقع متولدا فالمباشر ما اذا وجد بين محلي قدرته فاما
المتولد ما اذا وقع بين محلين ليسا محل القدرة ولا خلاف انه لا يقع الا متولدا
قال ابو هاشم لا ادري ما اقول لابي علي اذا الف بين محلين احدهما فيه قدرة والاخر
لا قدرة فيه وغيره من ايجاد انا نقول قوله في ذلك كقولنا ان وجد في محلين
فيهما قدرة لنا ان التأليف يحل محلين متجاورين والمعقول المجاورة لا تحصل التأليف
على طريقة واحدة سواء كان في محل الحيوة او غيرها وتعذر عليها ان يجانه
على هذا الوجه دل ان المجاورة تولده وانه لا يحصل الا كذلك واستدل
ابو هاشم لقوله في العسكريات بانه لما اختص بحكم لا يكون الا للمتولد
وهو تعديه عن محل القدرة وجب ان لا يكون الا متولدا لان حلوله في غير
محل القدرة يخص المتولد وحلوله في محل القدرة لا يخص المباشر قال القاضي المعتمد
هو الاول لان لقائل ان يقول العلامة التي تخص المتولدات تعديه عن محل
القدرة ولا يوجد فيه البته وذلك لا يثبت في التأليف واحتج ابو علي
بان ما يحصل في محل القدرة لا يتولد عن شيء قلنا ولم وهو يتولد عن الكون
المتجاورين وليس حد المباشر ان يكون في محل القدرة لان الالم يكون
في محل القدرة وان كان متولدا فاما من فعل الله تعالى فعند ابي هاشم يصح ان يقع

متولدا بان يجاور جسمين ويصح ان يقع مباشرا لجواز ان يفعل في محلين
متجاورين بالتأليف كثيرة وعند ابي علي لا يقع الا مبتدا لانا
على اصله انه لا يفعل بالاسباب وقد سبق ذكر وجه قول ابي
هاشم انه ثبت ان المجاورة تولد التأليف اولا عنا وثبت انه تعالى
يفعل الجنس فوجب ان يولد لان التوليد لمعنى يرجع الى ذاته
مسئله التأليف جنس واحد وقال ابو علي اولا انه مختلف وقال
في كتاب الحر انه يتضاد ثم رجع وقال انه اجمع جنس واحد متماثل وهو قول
ابي هاشم لنا لو كان له ضد او مخالف لكان مثلا له لانه كان يحل محلين وهذا
اخص وصف التأليف والاشتراك فيه يوجب التماثل وانما قلنا ذلك لان
له صلة في المتضادين ان يكون متعلقهما واحدا وكل واحد يوجب من الصفة
بالعكس مما يوجبه الاخر فان قيل ولم قلتم ان متعلقهما يجب ان يكون
واحدا قلنا لانه لو جاز ان يكون متعلق احدهما غير الاخر وامتنع احدهما
بالاخر لم نعلم ان ذلك للتضاد او لعدم الشرط فيلتبس الضد بغير الضد
ولا نعلم ولهذا قلنا يجب ان يكون متعلقهما واحدا اذا كان شرطهما
في جميع الوجوه واحدا ومع ذلك يمنع احدهما الثاني نعلم ان ذلك لتضادهما
سامان وعلى هذا قلنا ان الحيوة لا ضد لها وكذلك الارادة والكراهة
لانها لو كان لها ضد لكان الضد مثلا لها لان الحيوة اخص وصفها ان توجب
كون الجملة في حكم الشيء الواحد ولهذا يصح كونه قادرا عالما ولو كان الموت معنى
وكان ضدا له لكان يجب ان يجعل الجملة في حكم الشيء الواحد ومتى صارت
كذلك صارت مثلا للحيوة وكذلك الارادة لو كان ضدها ارادة اخرى
لتعلقا بمراد واحد ولو تعلقا بمعلوم واحد لكان يوجب من الحكم مثل ما
يوجبه الاخر فيكون مثلا له وكذلك الفنا لو كان له ضد لكان صفته نفي الجواهر

الباقي بقاء فان البقاء هو استمرار الوجود فيصح في الاعراض ويصح
ان الوزم سمحه ماقي وان لم يقم به معنى كذلك هذا مسئله المتجاورات
اذا لم يصعب تفكيكها وعندنا فيه تاليف ايضا وقال ابو يعقوب البصري
لا تاليف فيه لان الكون يولد التاليف بشرط المجاورة وقد وجد الكون
مع الشرط فوجد التاليف لانه لو جاز ان يحصل السبب بشرايطه ولا
يولد المسبب لخرج من ان يكون سببا فان قيل هلا قلتم ان الرطوبة والسوسة
شرطا في التاليف لوجوه منها انه لو كان شرطا لكان لا يخلوا اما ان
يكون شرطا في محل التاليف فيقتضي ان يكون محل التاليف رطبا يابسا
وهذا محال او يحل الرطوبة في احدهما واليبوسة في محل اخر شرطا
وهذا باطل لان يبوسة محل اخر لا يكون شرطا في توليد الكون في
محل اخر اذ لا اختصاص لهذا الكون بذلك فيكون هذا كمن يجعل
السواد في المحل شرطا لصحة التولد في هذا المحل وهذا لا يجوز ومنها
ان التاليف يختص المحل فلا يحتاج في وجوده الى اكثر من المحل كاللون والكون
او يقول التاليف لا يوجب الحكم لمحله ومنها انهما ضدان والشي الواحد
لا يجوز ان يحتاج الى ضدين لان ما احتاج الى احدهما يستغني بوجود الاخر
فيستحيل ان يحتاج اليه ويستغني به واحتج ابو يعقوب بان
صعوبة التفكيك هو الذي يدل على التاليف فهو حكمه فلو وجد التاليف
على وجه الالتصاق وهذا كما تقول الاعتقاد الموجب لسكون النفس
اعتقاد واقع على وجه ليس لكونه اعتقادا فقط فكذلك التاليف لا يكون
من حكمه صعوبة التفكيك الا اذا وقع على وجه مسئله
التاليف الواقع على وجه الالتزاق انما يكون بان يكون في احد محليه

رطوبة وفي الاخر يبوسة بالاتفاق لانه لا بد من معنى يقوي التاليف
يقارنه حتى يصير الجسم ملتزقا لانه لا يرجع الى جنس التاليف لوجوده في
الاجسام الرخوة ولا وجه يشار اليه الا ما ذكرنا من الرطوبة و
اليبوسة ثم اختلفوا فقال ابو عبد الله يحتاج اليه في حال حدوثه لا في
حال بقايه وهو اختيار الشيخ رشيد وذهب جماعة من شيوخنا الى انه يحتاج
في الحالين وهو اختيار القاضي والشيخ ابي محمد اللباد ووجه ذلك
الذي يدل على حاجته الى الرطوبة واليبوسة هو صعوبة التفكيك وهذا
المعنى قائم في حالة البقا كهو في حالة الحدوث ولانه ثبت ان التاليف
على هذا الوجه لا يقع الا بهذا الشرط فيستوي حالة الحدوث والبقا
واحتج ابو عبد الله بان الاجر المطبوخ يزول رطوبته والتاليف يبقى
ولهذا الخزف لان الرطوبة تزول عنه ويكون اصلب والجواب ان الاجر
فيه رطوبة ولذلك يصعب تفكيكه لكن لا تظهر لنا كما في غير المطبوخ
وغير ذلك من الاشيا واذا جاز ان يكون في الحجر والحديد والخشب اجزا
كامنة وكذلك الدهن في الزيتون واجزا السواد في العفص والزاج كذلك
يمكن ان يكون في الاجر اجزا رطوبة ولكن لا تظهر ولابي عبد الله لو كان فيه
رطوبة لكان اذا دق كان بالتاليف فان قلت في ابتدا الحدوث يحتاج الى زيادة
رطوبة لا يحتاج اليها في حال البقا فمثله اورق ولم يبصر القول الاخر
ان يقول بالتوسط فتلك الاجزا من الرطوبة ولذلك لا تالف
مسئله والخشونة واللين هما تاليفان على وجه وليس
لمعنى ولا يدرك ان وقال ابو القسم يدرك ان والواجب ان يستوي لا
انه من جنس التاليف ثم يشتبه انه لا يدرك فالخشونة تاليف واقع

على وجه التضريس واللين بالتأليف واقع على وجه الاستقامة لنا انه لو كانا
معنيين لكان يجوز وجود التأليف على وجه التضريس ولا يوجد ذلك المعنى
ولا يكون خشنا او يوجد على وجه الاستقامة ولا يكون لينا لان ذلك المعنى
لم يوجد ويوجد ذلك المعنى ولا يكون ملتئما على وجه التضريس بل يكون
على وجه الاستقامة فيكون خشنا وفي علمنا خلافه دليل على انهما ليسا
معنيين يوضحه انهما اذا كانا غيرين ولا تعلق بينهما من وجه معقول
يقتضي استحالة انفكاك احدهما من الاخر وجب ان يجوز وجود احدهما
دون الاخر وفي فساده دليل على انه ليس بمعنى غير التأليف ويوضحه
انه لو جاز ان يقال انه خشن بالخشونة والحال ما ذكرنا لا لبس الخشن بالخشن
وهذا لا يكون واحتج بان التأليف يقع فلا يكون خشنا ويقع ولا
يكون لينا دل انه معنى زائد والجواب ان التأليف لا بد ان يقع
على احد هذين الوجهين اما ان يكون التأليف على وجه التضريس فيكون خشنا
او على وجه الاستقامة فيكون لينا وكل تأليف اتفاقا لا يخلو من هذين
الوجهين فاما ان التأليف لا يدرك فقد بينا واحتج ابو القسم بالفصل
من الخشن واللين كالحار والبارد والجواب ان الفصل انما حصل
لان مس المضرس حصل اجزا الجلد بين اجزائه وسد اخلاله ولا
يحصل ذلك في اللين

باب الاعتماد

مسئلة

الاعتماد معنى سوى الحركة والسكون وقال ابو القسم ليس بمعنى زائد
وانما هو من جنس الحركة والسكون وقال النظام الحركة على ضربين
حركة زوال وحركة اعتماد ولا شيء غير الحركة والسكون معنى
لنا في ذلك وجوه منها ان الواحد منا يفصل بين ان يماسه الجسم

ولا يعتمد عليه وبين ان يماسه ويعتمد عليه ويجد المدافعة منه وهذا
الفصل ضروري وقد علمنا انه لا يكون ان يختص الجسم المماس
لنا بذلك لحسنه ولسائر احواله لان سائر احوال الجسم حاصلة فيما
ذكرنا ولا يجوز ان يختص بذلك لعدمه ولا لعدم معنى لاختصاصه
بذلك في حال وجوده فلم يبق الا انه كذلك لوجود معنى يختص به
دون غيره ومنها انا نفصل بين ما يثقل علينا تحريكه وبين ما لا يستثقل
فلا بد من مزية وهو وجود معنى يعبر عنه بانه الثقل وذلك يرجع الى الاعتماد
ومنها ان القادرين اذا جاذبا حبلا وتساوى مقدورهما وقف الحبل فلا بد
ان يفعل كل واحد منهما ما يمنع صاحبه عن الفعل فلا يخلو اما ان
يفعل السكون وذلك لا يصح لان الشيء لا يمنع جنسه فلا بد ان يفعل ما من
شأنه ان يولد فيه الحركة الى جهته لولا فعل الاخر ومنها انا نعدي
الفعل عن محل القدرة وذلك لا يصح الا بما يختص بجهة وليس ذلك الا الاعتماد
ومنها ان الجسم الثقيل يجب هويه اذا لم يمنعه مانع فلا بد ان
يكون لمعنى اوجب ذلك وليس في ذلك الا الاعتماد سفلا لان
نفس الجوهر لا يوجب ذلك فاما ابو هاشم فانه يقول الاعتماد
يدرك وانما يعلم اثباته بالادراك وانما يقع الشبهة في
انه غير الجوهر وجميع ما قدمنا بين انه جنس غير الحركة

مسئلة

واختلفوا في حد الاعتماد وذكر شيوخنا انه
المعنى الذي يوجب تدافع الجسم في احد الجهات قالوا ونحن نفصل
بين الجسم اذا ماسه وفيه اعتماد الى جهة يده وبين ان يكون خلافه فما
يوجب التدافع هو الاعتماد وقال بعضهم
الاعتماد معنى اذا وجد وجب ان يكون المحل في حكم المدافع لما

هاشم وذكر ابو القسم البستي ان الاعتماد هو المعنى الذي من
شأنه في الوجود ان يوجب حركة محله الى احدى الجهات الست مع
سلامة الاحوال وارتفاع الموانع وذكر ابو رشيد انه المعنى الذي اذا
وجد اوجب ان يكون المحل في حكم المدافع لما ماسه فانما قال في حكم المدافع
ولم يقل مدافع لان المدافع هو الفاعل في الحقيقة والاولى ما قدمناه اولا
لوضوحه ومعرفة المراد به مسألة ليس للمعتمد بكونه معتمدا حال
وهو مذهب ابي هاشم وقاضي القضاة والمشايخ وكان الشيخ ابو عبد الله يقول
له بكونه معتمدا حال ثم رجع الى قول المشايخ انه ليس له حال وهو الصحيح واعتل
الشيخ ابو عبد الله لقوله الاول بان الواحد منا يفصل بين الجسم المعتمد
وغير المعتمد وليس يفصل الا حالا لان الاعتماد لا يدرك حتى يحال بالفصل
عليه ولم يبق الا ان يكون الفصل لحاله وهذا كما يقول في الكاين ان
الجوهر بكونه كاينا حال لهذا المعنى الذي ذكرنا ولا يلزم
الالوان لانها مدركة فيحال بالفصل عليها واعتل لقوله الثاني
وهو قول المشايخ ان الاعتماد من حكمه ان يدفع ما ماسه وان يولد الحركة
في جهته وذلك من حكم للاعتماد لان التوليد يرجع الى الاعتماد لا الى الجوهر
والحال هو ما يعلم الذات عليها وليس يعلم الذات على صفة الدافع وانما
ذلك الاعتماد والفرق بين الكون والاعتماد ان الكون يكسب الجوهر
حالا والاعتماد لا يكسبه حالا وذلك ان الاعتماد في جهة المكان الثاني
من محله فلو ولد فانما يولد في جهته ولا يوجب كون الجوهر في تلك
الجهة له صفة لم يكن فهو يولد والجوهر بحاله فاما الكون فانه يوجب
كون الجوهر في المكان الثاني فهو يوجب للجوهر صفة لم يكن كان

حال الجوهر بعينه بالمكون مسألة قال ابو هاشم ان الاعتماد
مختلف ومتماثل وليس فيه متضاد وقال ابو علي فيه مختلف ومتفق
ومتضاد ولا اصل فيه انما اختص بجهة واحدة كالاعتماد سفلا وعلوا
او يمنة او يسرة فهي متماثلة وما اختص بجهتين مختلف ولذلك لا يزيد اجناسه
على عدد الجهات ولم يختلف قول ابي هاشم انه لا تضاد فيه واختلف قوله
في الاعتماد بين المجلسين في جهتين فقال اولا لا يوجدان في محل لامر يرجع الى
الاسباب ثم قطع بعد ذلك على صحة وجودهما في المحل الواحد فالدارم والمجتلب
فالدليل على ان ما اختص بجهة واحدة متماثلة انه لا صفة يعقل لها اخص من
انه اعتماد في جهة مخصوصة كما لا صفة للارادة اخص من تعلقها بمراد
معين فكل ما شاركها في تلك الصفة كان مماثلا لها فان قيل هلا
قلتم ان اللازم خالف المجتلب لاختلافهما في جواز البقاء قلنا البقا استمرار
الوجود واذا لم يقع بنفس الوجود تماثل فبكونه باقيا اولى والدليل
على ان ما اختص بجهتين فانهما مختلفان لان كل واحد منهما يفارق الاخر
فيما يرجع الى ذاته فان قيل اذا صح ان يتولد عنهما جنس واحد
من الحركات فقولوا انهما مثلهما قلنا التماثل لا يعتبر بالتوليد لانه
يتولد عن الاعتماد سفلا وعلوا المتضادات ولا يجب اختلافهما كذلك لا يمتنع
ان يتولد عن اعتمادين مختلفين المتفق فاما التضاد فوجه قول ابي هاشم
فيه اشيا احدها انه قد صح رمي الثقل في ساير الجهات فاعتماده اللازم
لا يبطل بل هو باق فيه كما كان ولو كان يتضاد لما صح ذلك يبين ذلك انا
نرى الحجر صعدا فيه اعتماد سفلي والذي يجري السفينة يمنة
ويسرة وخلفا وقداما وفيها اعتماد ان يسفله فلو كان الاعتماد في

جهتين يتضاد لما صح ذلك يبين ذلك ان جذب الملاح لو ابطل الاعتماد السفلي
لما عاص في الما وهو مع جذبه يعوص على الحد الذي يعوص وهو واقف ولو
كان يبطل لوجب ان عند الوقوف يرسب وعند الجذب يطفوا وقد علمنا
الامر بخلافه وهذا الدليل ظاهر مبني على ان الثقل يرجع الى الاعتماد لا الى بعض الجوهر وتشبيه من بعد وبدل عليه انه يصح من القادرين ان يجاذبا
حبلا والا ان يحصل فيه لاعتماد في جهة كل واحد منهما وقد صح وجودهما
جميعا وذلك يمنع التضاد فان قيل كل واحد يفعل الاعتماد في النصف
الذي يليه دون النصف الذي يلي صاحبه قلنا لو كان كذلك لوجب اذا
ضعف احدهما ان لا ينجذب الحبل الى جهة الاخر في الوقت وقد علمنا انه
في الوقت ينجذب الى جهة القوي منهما عند ضعف الاخر فدل انه يفعل الاعتماد
في جميع الحبل هذا قول ابي هاشم وبهذا استدل قول من قال انه ينجذب الى جهة
القوي في الحال الثاني والثالث واوضح من ذلك انه لو كان كما قال لوجب
ان لا ينقطع الحبل والخيط الا في الوسط لانه هو الموضع الذي يحصل فيه
الجذب فلما انقطع في غيره دل ان التجاذب يحصل في الكل ويدل عليه
انه ثبت اختلافهما ولو تضاد لوجب ان يكون لنا الى معرفة تضادهما طريق
ولا طريق للعلم بالتضاد في الاعتمادين واحتج ابو علي بوجوه
منها انه لا يصح وجودهما في محل واحد ولو لا تضادهما لصح ولو صح لكان الجسم
معتمدا سفلا وعلوا وهذا لا يجوز يوضحه ان ذلك بمنزلة كونه
متحركا في جهتين في التضاد ومنها انه لو لم يتضاد لوجد جميعا
مكان يجب اذا كان احدهما اكثر من الاخر ان يكون هو المولد
وليس بعضه اولى من بعض بجميعه يولد فكان يجب ان لا يتراجع

الحجر اذا رمي في الجو واحتج القاضي لقول ابي علي بانهما لو لم يتضادا
لصح ان يفعلهما في محل القدرة اجمع لان الاعتماد يصح ان يفعل مباشرا
ومتولدا وفي تعذره دليل على تضادهما ومنها ان النائم قد يجد
ويدفع ولو صح وجود الاعتمادات اجمع لما صح ذلك لانه ليس بالرفع اولى منه
بالجذب ولا بالدفع في جهة اولى من الدفع في جهة اخرى لانه لا علم له بما
يفعل فكان يصح ان يفعل كل الاعتمادين والجواب عن الاول ان كونه
معتمدا في جهتين قد يصح كمن يرمي حجرا في الجو كالسفينة على ما بينا فلا يصح
ما ذكرت وانما لا يجوز اجتماعهما اذا كانا لازمين لا لتضادهما ولكن
لمنافاة ما يلزمه من الرطوبة واليبوسة ولذلك يصح اجتماعهما اذا كان
احدهما مجتلبا والاخر لازما على ما قدرنا وليس هذا ككونه متحركا
لان الجوهر يستحيل كونه في مكانين ساكنا على وجه الحركة او
السكون ويكون في احدهما متحركا وفي الاخر ساكنا بخلاف الاعتماد
والجواب عن الثاني انه لو وجدا معا لوجب ان يكون التوليد للاكثر
لانه لو لم يولده والاقل يبطل التوليد واذا ثبت انه يولد وجب ان
يولد الجميع لانه ليس بعضه اولى من بعض ولو كان كذلك لم يتراجع الحجر
من دون مانع فلما تراجع علمنا انهما لا يوجدان معا وهذا يوجب
تضادهما قلنا هذا لا يصح من وجهين اما ابو هاشم فقال الاقل يقاوم
الاكثر بمثله من العدد فلا يولد ويحصل التوليد للباقي الزائد مثاله
الاقل بما به جزء والاكثر الف جزء بما به يقاوم ما به يبقى تسع ما به يولد
في الوقت الاول ثم كذلك حتى ساما به فيتكافى فيقف وقفة ثم يتراجع
هذا قوله في اللازم والمجتلب فاما في المجتلبين فالاكثر منهما يولد بعدد

الزائد ثم يبطل الزائد ابداً اصلاً ويكون التوليد لهذا الاكثر فيولد ما لم يمنع
منه مانع . والذي اختاره القاضي ان الاعتمادات كلها تولد الا انه ليس
بعضها بان يولد اولى من بعض لانه انما يولد لما هو عليه في ذاته ولا يتعلق باختيار
مختار فيولد الجميع وانما تتراجع بتكاثف الهوى فوقه فيمنعه من التوليد
فيرجع والجواب عن الثالث انه يصح ان يفعل عند العرض والداعي
في محل القدرة يوضحه ان احدنا اذا رام قطع الخيط يفعل فيه الاعتمادين في
جهتين حتى ينقطع والجواب عن الرابع انه لا يمتنع ان يفعل ذلك في بعض
احوال سهواً اذ لا مانع منه لان ما صح من القادر من ان يفعله في محل
بان منهما يصح من القادر الواحد ان يفعله في محل قدرته فلا يمكن المنع
منه مسئله ويجوز اعتمادان مثلان في محل واحد سواء كانا مجتلبين او لازمين
او كان احدهما لازماً والاخر مجتلباً وعند ابي القسم لا يجوز وقد بينا في
باب الالوان مسئله ويجوز اجتماع اعتمادين في جهتين في محل واحد
احدهما لازم والاخر مجتلب عند ابي هاشم وقال ابو علي لا يجوز لما بينا ان الاعتماد
سفلاً لا يلزم الا مع رطوبة وعلواً لا يلزم الا مع يبوسة وهما متضادان
فلاجل تضادهما احتاجا اليه لا يجتمعان في محل والاولين سميا تضاد
وعند ابي علي سميا تضاد فاما اذا كانا مجتلبين في جهتين فقد بينا ان
ابا هاشم كان يقول لا يجوز اجتماعهما ثم رجع وقال يجوز وهو اختيار
قاضي القضاة ودليلنا عليه تضاد المجتلبين على ما تقدم وجه قوله
الاول ما اعتل به من انه سميا لا يكادان يوجدان معاً لان تسبب
احدهما كالمنافي للاخر ولذلك لا يجتمعان مسئله ويجوز البقا
على الاعتماد وقال ابو علي لا بقاء وقال ابو القسم لا يبقى لو كان معنى
لكن الطرق التي ذكرنا من قبل منها انه لا يبقى الا الضد على طريقة واحدة

ان المحل يجوز وجود اجزاء في محل واحد وعند ابي القسم لا يجوز وقد بينا

وهو طريقة ابي هاشم والقاضي ومنها انها تبقى على حالة واحدة اوقاتاً
كثيرة وهي طريقة ابي علي فيما سلف ومنها انه لو لم تبق لم يصعب تحريك
شي لانه لا يخلو اما ان يخلق العدم سمتها الاعتماد فلا يتحرك ابداً او لا
يخلق فيسهل تحريكه فلا وجه للصعوبة فلما صعبت علمنا ان الاعتماد
يبقى فيحتاج الى زيادة فعل في تحريكه وهذه طريقة مشايخنا في بقا الباقي
فاما ابو القسم فبنا على اصله ان الاعراض لا تبقى فلو كان الاعتماد معنى لكان
لا يبقى لو اما اللازم فيرجع الى نفس الجوهر وهو النقض على ما بينا ولو كان يقول
انه يرجع الى الاعتماد لكان طريقه انه يبقى مسئله الاعتماد لازم ومجتلب
وقال ابو علي ليس الا المجتلب واللازم يرجع الى نفس الجوهر وقد بينا في باب الجواهر
ودليلنا ان الزق اذا نفخ لا يثقل مع كثافته ولو كان يرجع الى جنس الجوهر لثقل
مسئله قال ابو هاشم الاعتماد يحتاج الى الرطوبة للزومه سفلا والى
اليبوسة للزومه علواً ويستوي في ذلك الحادث من الرطوبة والباقي وقال
القاضي انما يلزم متى حدث مع حدوث الرطوبة ولا يلزم اذا كانت الرطوبة
باقية الكلام يقع في مسائل اولها ان الاعتماد لا يبقى الا بهما والثاني
انه يحتاج اليهما لبقي وهل يستوي الباقي والحادث والثالث ما يبقى من الاعتمادات
وما لا يبقى اما الاول فالدليل على ان الاعتماد في لزومه وبقائه يحتاج الى
الرطوبة في محله انه لو لم يحتج الى ذلك لكان اذا اوقعنا في الحجر اعتماداً سفلاً
ان يبقى فيه وكان يجب ان يزداد ثقله ووزنه وقد علمنا انه لا يزداد ويعود
الى ما كان عليه من الوزن وقد يفعل احدنا في النار والهوى الاعتماد ولا
يبقى لما لم يختص بالرطوبة فان قيل اليس في الحجر والحديد اعتماد
لازم ولا رطوبة فيه قلنا عند ابي عبد الله يحتاج اليهما في حال حدوثه

على قول ابي علي وقاسم ان يكون هو الحيلة فقط وذلك ليس

١٩/

وعند القاضي في حال بقائه وهناك احتراز رطوبة ولكن لا تظهر وبهذا الدليل
يثبت ان في الاعتماد صعدا احتاج في لزومه الى يبوسة فاما الفصل الثاني
فعند ابي هاشم يستوي الباقي والحادث وعند القاضي انما يلزم متى حدث
مع حدوث الرطوبة فاما اذا كانت باقية فلا يوثر في بقاء الاعتماد ووجه
ذلك انا لو اعتمدنا على حشو وفيه اعتمادات لازمة لا بد ان يكون فيه
رطوبة فوجب ان يلزم اعتمادا ساحتا برداد نقله قال ابو هاشم
كل قدر من الاعتماد يحتاج الى قدر من الرطوبة ولذلك لا يلزم فضل الدفع
حدوث الرطوبة يجب ان يلزم بعض الاعتمادات دون بعض وهذا فاسد
لانه لا اختصاص فاما الفصل الثالث فالاعتماد سفلا يلزم بشرط
الرطوبة والاعتماد علوا يلزم بشرط اليبوسة والاعتماد في غيرهما من
الجهتين لا يبقى لانه لا شيء يشار اليه يبقى معه وبالاختبار نعلم صحة ما قلناه
مسئلة ولا خلاف بين شيوخنا ان الاعتماد سفلا لا يلزم اذا لم
يكن ثم رطوبة وعلوا اذا لم يكن يبوسة ثم اختلفوا فيما اذا احتاج
الى الرطوبة واليبوسة فقال القاضي يحتاج اليه للمنع من العدم ومثله
بالحركة انما يمنع من السكون وكان ابو عبد الله يقول يحتاج اليها
في ابتدا حدوثه لا لاستمرار وجوده فاما الخلاف مع ابي عبد الله فقد تقدم
واما الدليل على فساد ما قاله ابو رشيد ان استمرار الوجود
ليس الا الوجود فلما لم يكن الرطوبة شرطا في وجوده لم يكن شرطا في
استمرار وجوده الا ان الاعتماد من حقه ان يجب عدمه في الثاني
واحتج ابو رشيد بان المنع من عدمه ايجاب لاستمرار وجوده
فهما عبارتان عن معنى واحد قلنا ليس كذلك لان المنع
من العدم شيء واستمرار الوجود شيء اخر ولو فرق بين الوجود والعدم

واسطة لكان اذا امتنع عدمه بالرطوبة لم يجب استمرار وجوده الا انه
صح انه لا واسطة بينهما فاذا امتنع احدهما وجب الاخر لهذا المعنى
ولا يصح قوله هما عبارتان عن شيء واحد مسئلة قال القاضي في الهوا
اعتمادات معدلة ولذلك وقف وقال ابو هاشم مرة فيه اعتماد صعدا ذكره
في الجامع وقال في الابواب هو بان يكون ساكنا اولى وليس يكشف ان ها هنا
اعتمادا لازما صعدا وقال في نقض السما والعالم وليس في الريح اعتماد لازم
صعدا فقطع على ذلك واعتل ابو هاشم لقوله الاول انا نمس الهوى فلو لا ان
فيه اعتمادا صعدا والا لحسسناه برؤوسنا وانفسنا واحتج ايضا بان
الزق المنفوخ اذا وضع على الماء ثم وضع عليه حجرا فانه يمنع من الرسوب
وذلك لان فيه اعتمادات علوا فدفع اعتماد الحجر واذا اعظم دفع
اعتماد ذلك الهوا فيرسب واعتل لقوله الثاني وهو لا يصح عليه ان
الهوى بترتيب الظروف وغيرها من غير مانع من الذهاب صعدا و[illegible]
الثاني الذي اذا لم يكن مانع ذهب صعدا والدليل على صحة ما ذهب
اليه قاضي القضاة انه لو كان فيه اعتماد علوا لمكان يعلوا كالنار ولو كان
اعتماد سفلي لكان يسفل فلما وقف علمنا ان فيه اعتمادات متعدلة ولان
الهوى لو كان في زق منفوخ فانه يقف الزق ولو كان فيه اعتماد صعدا
لكان يذهب بالزق لان اعتماده انه يزيد على اعتمادات الزق والجواب عن
الاول انه لا يدل على ان فيه اعتمادات علوا لجواز ان لا يكون فيه اعتمادات
او اعتمادات سفلا وعلوا فلذلك لا يحس به وعن الثاني ان سوته بحيث
ان يكون لانكسار الهوى فيه فيصير بمنزلة الجسم الصلب الا ترى انك اذا
دفعت الحجر لم يصعد الزق صعدا ولو كان ما فيه من الهوى يمنع الحجر

لوجب ان يذهب بالزق مسئله قال ابو هاشم اذا صادف الجزء
الواحد الرطوبه والاعتمادات فانه لا يلزم الاقدر ولا يلزم كله
وقال القاضي يلزم كله قال ابو رشيد المسئله مشكله واعتل ابو هاشم في
الابواب بانه لولا ذلك لصح ان يكون الجزء ينقل الجسم العظيم واعتل ايضا
بانه لو وضع حبل على راس عمود فانه يولد فيه اعتمادا كثيرا وكان
يجب ان يصير ثقل ذلك الحبل وزياده وهذا محال واحتج القاضي
بان الاعتمادات متماثله والمحل يحتملها والشرط قد وجد ولا اختصاص له
ببعض دون بعض فوجب ان يلزم الكل ولا يلزم على هذا المحلب اذا اعتمد
على حجر لا يلزم بذلك الاعتمادات وان كان ما فيهما لازم لان من شرط لزوم
الاعتمادات ان يصادف حدوثها حدوث الرطوبه ولم يوجد ذلك فلا يلزم والجواب
عما قاله ابو هاشم اولا انه ليس فيها الا انه خلاف المعتاد ونحن نجوز ذلك
الجواب عن الثاني مسئله ملحقه يتصل بما قدمنا مسئله
قال ابو هاشم كل قدر من الاعتماد يحتاج الى قدر من الرطوبه فيلزم بمساواة اذا
زاد الاعتماد على ذلك لا يلزم وقال القاضي يسير الرطوبه متى وجد لزم به
الاعتمادات الكثيره وجه قول ابي هاشم ان الاعتماد يتعلق بالجزء
فلا يلزم والالتصاق الا ما فيها ولولا ان ذلك القدر من الرطوبه لا يكفي في لزوم
هذا والالزام واحتج القاضي بانه اذا حدث جزء من الرطوبه
واجزاء من الاعتمادات فلا اختصاص له ببعضه دون بعض فيجب
ان يلزم الكل والجواب عما قاله ابو هاشم ان من شرط لزوم الاعتمادات
ان تقارن حدوثها حدوث الرطوبه فيلزم بلزومها فاما اذا وجد بعدها

فلا يلزم ولهذا الرسق المحلب مسئله قال ابو هاشم الاعتماد يدرك
بمحل الحيوه اذا ماسه محله وحصل مدافعا له مع المماسه وذهب ابو علي
الى انه لا يدرك وهو مذهب قاضي القضاه وهو الصحيح لنا انه
لو كان مدركا لوجب ان يدرك بمحل الحيوه متى ماسه محله كما يجب
لو كان مدركا ذلك في الحراره والبروده وكما يجب ذلك في سائر المدركات
اذا اتصل محلها بما لا آله التي يدرك بها وقد علمنا ان محل الاعتماد
لو كان معلقا بعلاقه وماس محلها محل حيوه فانا لا ندرك الاعتماد
الذي فيه ولا نفصل بينه وبين الخفيف ولا نفصل بين الاعتماد في جهه
وبين الاعتماد في جهه اخرى علمنا انه لا يدرك واحتج ابو هاشم
لقوله بانا نجد الفصل بين ان يعتمد عليه الثقيل وبين ان يماسه
ولا يعتمد عليه كما نعرف الفصل بين السواد والبياض والحار والبارد
دل انها مدركه ويقولون لا يصح ان لا يدرك بنفس المماسه بل يحتاج
الى صفه زائده لان المدركات اذا اختلفت لم يمتنع ان يختلف حالها في
كيفيه ادراكنا لها فاذا جاز ان يدرك الحراره بمحل الحيوه في غيرها
ويدرك الالم بمحل الحيوه فيه لم يمتنع ان يدرك الاعتماد بشرط ان يعتمد عليه
محله والجواب انا نفصل بين اشيا وان لم يكن مدركه لان
الفصل يرجع الى امر اخر كما نفصل بين عند العمر بين الرطب
وغيره ونفصل بين الحسن والقبيح ونعلم صلابه ما نقلبنا من الاجسام
والرخاوه وليس في ذلك غير مدرك عند ابي هاشم وبعد فان التفرقه
انما تصرف الى الادراك اذا لم يكن ثم شي يمكن صرفه اليه فاما
اذا امكن ذلك فلا يدل على انه مدرك وقد نفصل بين المتحرك والساكن

وغيره الحركة والسكون غير مدرك وطريق الفصل غير محصور بوجه
وينقسم الى وجوه كثيرة وانما الفصل بين ما نعتمد علينا وما لا نعتمد بمحل
الحيوة لما يحصل من الدفع ولا يحصل ونعد وكان يجب ان لو كان مدركا ان
نعلم الكثير والقليل والمختلف والمتماثل وذلك فاسد فثبت انها
لا تدرك مسئلة الصحيح من المذهب ان الاعتماد يولد ثلثة
اجناس الاكوان والاعتمادات والاصوات وهذا مذهب قاضي القضاة
وذكر ابو هاشم ان التاليف يتولد عن الاعتماد وربما يقول لا يتولد عن الاعتماد
وعند القاضي التاليف والالام يتولدان عن الكون فالدليل على انه يولد الكون
انا بالاعتماد ندفع الحجر في جهة مخصوصة فيندفع في تلك الجهة ويحدث
في جهة الجذب يحدث هناك اكوان ولا معنى يولدها الا الاعتماد لانا نحقق
بانه له جهة ولان الكون يفعله الواحد منا في غير محله فوجب ان يكون
المولد شيا مختص بجهة وهو الاعتماد وان الاكوان تكثر بحسب الاعتماد
وتقل بقلته دل انه يولده والدليل على ان الصوت يتولد عن الاعتماد ان الذي
اذا رمى شيئا فذهب في الجو فلولا ان الاعتماد يولد اعتمادا اخر
والا لما صح ان يذهب بل كان يجب ان يسقط ولا يعلم ان الحركة تولد الحركة
لانا بينا فساده في باب الاكوان فاما التاليف فقد بينا ان الكون يولده
بشرط المجاورة دون الاعتماد وكذلك الالم يتولد عن الكون بشرط
الوهي وبينا خلاف الوهي قول ابو هاشم في ذلك وان الصحيح من قوله
ان المجاورة تولده ولا معنى لاعادته وبينا انه تعالى لو خلق جوهرين
متجاورين يتولد التاليف ولا اعتماد هناك مسئلة قال ابو علي الحركة
تولد الحركة بشرط الاعتماد وقال ابو هاشم الذي يولد في غير محله

هو الاعتماد فاما في محله فقد يولد الحركة وقد يولد الاعتماد ويولد فيه
بعض [illegible] وقال قاضي القضاة الحركة لا تولد الحركة البته وقد بينا
ذلك في باب الاكوان ودللنا ان الشي لا يولد ضده مسئلة قال
ابو هاشم الثقل كما يمنع من التحريك يمنع من التسكين وقال ابو علي كذلك
بنا على ان المنع من الشي منع من ضده وقال ابو اسحاق بن عياش والقاضي لا يمنع
منه ولو امتنع اعتمد على جبل قال ابو علي يمتنع علينا ان نحرك فيسكونا
واعتمادا لانه يمتنع علينا التحريك ويمتنع التسكين وقال ابو هاشم يولد فيه
من السكون والاعتماد بقدر ما لو كان منفصلا لامكنه تحريكه لان في ذلك
القدر يصح ان يحركه الا ان الاتصال يمنع من التحريك فيصح ان يسكنه قال
القاضي واصول ابي هاشم تقتضي خلاف ذلك لان توليد الحركة اذا امتنع لعلة
خصها لم يمتنع ان يولد السكون واذا صح توليد السكون صح توليد الاعتماد
لان الاعتماد متى صح ان يولد الكون صح ان يولد الاعتماد واستدل
ابو هاشم على قوله بوجهين احدهما ان من اراد تحريك الحجر لا يمكنه الا ان
يفعل في كل جزء مثل اجزاء جميع ما فيه وتلك المعاني موجودة في السكون
وكما لا يمكنه فعل الحركة في كل الجبل كذلك السكون والثاني
ان المنع اذا اختص بمحل فما هو منع من تحريكه يسيره واحتج القاضي
بان الاعتماد يولد السكون والاعتماد والمنع من الشي لا يمنع من ضده هذا
هو الصحيح من المذهب على ما بيناه بل يجب ان يعتبر المنع ولا يحكم بانه
منع من ضده الا بدليل فاذا صح ذلك لم يجز ان يقال الجبل يخرجه
من ان يحتمل السكون ولا يصح ان يقال ما منع من تحريكه يمنع من تسكينه
لان ما فيه من الثقل يمنع من توليد الحركة لانه يضاد التحريك وليس

[illegible]

كذلك السكون لانه مثله فلا يمنع السكون واحتج بان الضعيف اذا
اعتمد على حمل على ظهر جمال فانه يوثر فيه ولو اراد حركته لا يقدر
عليه فينقض ما قالوه واحتج ابو هاشم فيما نقول انه يسكن بدرًا بان
الاعتماد يولد فيقدر ما كان يمكنه حركته يمكنه تسكينه والا ادى الى
فساد عظيم وهو ان من يعتمد على الارض بالمغرب يولد سكونًا بالمشرق
ومن اعتمد على الارض يولد السكون الى تخوم الارض وهذا شي لا طريق اليه والله
اعلم بتفاصيل ذلك مسئله الصحيح من مذهب
عبد الله وابي هاشم ومن تبعهما ان المنع من الشي ليس بمنع من ضده وكان
ابو علي يقول انه منع من ضده ان الحجر الثقيل يمنع من رمي صعدًا
ويمنه ويسرة ولا يمنع حركته في جهة اعتماده ولانه قد يصح ان يمنع من
حركته يسره واحتج ابو علي بان المحبوس في سور حديد لا يمكنه تسكين نفسه
ولهذا لا يومر به لانه لا داعي اليه والعالم يفعله لا يفعل الا لداعي هذا
كالملجا يمكن من الفعل ولا يحسن امره واحتج ابو هاشم الذي من شاهق
لا يقدر ان يفعل سكونًا في نفسه قلنا لانه يفعل السكون في مكان
فاذا لم يكن على مكان لا يمكنه فعل السكون مسئله اذا
اجتمع في الجزء اعتماد لازم ومجتلب في جهة واحدة ولم يمنع من التوليد
وان اجتمعا عند القاضي وقال ابو هاشم يقطع المجتلب ويتولد عن اللازم
مثاله اذا رمى حجرًا خارج العالم ففي الجزء اعتماد سفلي لازم
وقد اوجد فيه اعتمادات اخر مختلفة قال القاضي المجتلب يولد ركما

113

يولد اللازم وقال ابو هاشم يقطع المجتلب ويولد اللازم وجه
قول القاضي ان المجتلب في جهة اللازم من جنسه فلا مانع بينهما واذا
لم يكن بينهما تضاد ولا ما يجري مجرى التضاد فلا يبطل ولو جاز ان يحال
هذه ان تعالى يبطل المجتلب لجاز مثله في اللازم واحتج ابو هاشم
بان من رمى حجرًا في الجو يبطل المجتلب ويولد اللازم قلنا انما يبطل
لمانع اما عند ابي هاشم فللمانع الذي هي الاعتمادات وعند القاضي
لتكاثف الهوا واما هاهنا فلا تنافي ولا مانع ولا هو ممتنع فما المانع من التوليد
فلما ذا يبطل مسئله المانع من حمل الثقيل هو الاتصال عند ابي علي
وهو احد قولي ابي هاشم والذي تقرر عليه قوله ان المانع هو الثقل
والمذهب قاضي القضاه لنا ان الثقيل يتعذر حمله فلا خلاف
في جهة ثقله ولا يتعذر تحريكه في جهة ثقله وحاله في الاتصال على السوا
وليس لاتصاله باحد الوجهين من التعلق ما ليس له بالوجه الآخر دل ان المانع
ليس هو الاتصال ولا يلزم الثقل لانه يمنع التحريك في جهة ولا يمنع في جهة
واختصاصه في الجهات سوا لان الثقل لا يمنع بنفسه وانما يمنع لاثر
يرجع الى انه يوجب التحريك سفلا فيصير بمنزله حادث يحركه الى السفل
فاذا صح ذلك فلا يمتنع ان يكون ممتنعًا من تحريكه في ساير الجهات ولا يكون
ممتنعًا في الجهة التي يوجب التحريك فيها ولانه اذا تحركه
في جهة السفل كما يولد الثقيل وما يولدها هو مثلان والمثل
لا يمنع المثل وانما يمنع الشي ضده واذا حركه في خلاف جهته
فما يولده هو ضد ما يولده الثقل فيمانعه فهو في الاول معين

للثقل والثقل معنى له وفي الثاني سيأتيان ولذلك فنقول دليل
آخر وهو ان الزق المنفوخ الصلب الذي قد يبلغ فيما حمل فيه من
الهواء ان لا يثنى اذا اعتمد عليه القوي ومعلوم ان القادر منا
لا يمتنع عليه تحريكه في الجهات ومعنى الاتصال قائم ولو كان بدله
الفلك من الرصاص يمتنع من تحريكه والاتصال ثابت ولا فصل الا الثقل
دل ان الثقل هو المانع دليل آخر ويدل عليه ان الفعليين
اذا كان احدهما اثقل ممتنعه يكون بحسب ثقله لا بحسب اتصاله
واجزائه وتعلق ابو علي بوجوه منها ان الاتصال لو وجب كونه
بمنزلة الشيء الواحد ولولاه لتفرق وامكن حمله واذا الثقل يتعذر حمله
علمنا ان الاتصال هو المانع ومنها ان الاتصال هو الثقل لانه
يرجع الى الاجزاء عنده مسألة الخفة ليست بمعنى وقال
ابو القاسم معنى لنا ان الخفة لو كانت معنى لكان يجب لو خلق الله
تعالى جزءا ولم يخلق فيه ثقلا او ازال الثقل ولم يخلق الخفة لكان يجب
ان يبقى الجوهر لا خفيفا ولا ثقيلا وهذا محال فان قيل عندي
ان المحل اذا احتمل معنى لا يخلو منه ومن ضده قلنا هذا امر قد اشتد
نسبه على الاصل فاستبد بحيث لا نقول به وقد بينا بطلانه في باب
الاكوان وان الجسم يجوز ان يخلو من كل عرض سوى الكون على ان المحل يحتمل
من الثقل ما لا يتناهى فوجب ان لا يخلو منه ومما لا يتناهى من الخفة
ويدل عليه انه لا يجوز اثبات معنى لا طريق اليه والطريق الى
اثبات المعنى اما الادراك او الحكم الموجب عنه والخفة لا تدرك

ولا حكم صادر عنها ولا يقال ان الفصل بين الخفيف والثقيل قلنا
الخفة زوال معنى وهو الثقل وكان الطريق الى اثبات الاعراض هو
ان يتجدد عن المحل صفة مع جواز ان لا يتجدد ويبطل سائر الوجوه الا
وجود معنى فاذا امكن هاهنا ان يقال انه لعدم معنى لم يصح اثبات المعنى
واحتج ابو القسم بانهما يتعاقبان على المحل كالسواد والبياض
والجواب ان احدهما وجود معنى والآخر عدم ذلك المعنى مسألة
قال ابو هاشم ومن تبعه الجوهر يجوز ان يخلو من الاعتماد كما يجوز ان
يخلو من سائر الاعراض على اصلهم واما ابو علي وابو القسم فقالا لا
يخلو منه ومن ضده بناء على اصلهما ان المحل لا يخلو مما يحتمله وذكر ابو اسحق
النصيبي من اصحاب ابي هاشم ان الجوهر لا يخلو مما يحتمله من الاعتماد مع قوله
ويجوز ان يخلو من بعض الاعراض لنا انهما عرضان ولا تعلق بينهما يحيل
وجود احدهما دون الآخر فالقادر قادر عليهما فوجب ان يصح وجود
الجوهر من غير اعتماد ولان الجوهر لا يحتاج الى الاعتماد ولا وجوده مصحح
لوجود الاعتماد ولا له صفة يحصل عليها بالاعتماد وهو لا يخلو منه
فجاز خلوه منه واحتج ابو اسحاق بان الجوهر لا ينتقل عن المكان الاول
الى الثالث وانما لم يجز لان الاعتماد يولد في جهته وجهته المكان الثاني
فلو لم يكن فيه الاعتماد لكان يجوز ان ينتقل الى الثالث اذ الاماكن
كلها في حقه سواء وانما يختص بالجهة الاعتماد والجواب ان الطفرة
لا يجوز ليس لاجل الاعتماد لكن لان المتحيز اذا فارق حيزه
انتقل الى المكان الثاني من حيزه وقد بينا خلاف ذلك لكم تعالى

له ولم قلت ان امتناعه لاجل الاعتماد وما العلة فيه فلا تجد اليه
سبيلا مسألة الاعتماد ان يختص بخصال تفارق سائر الاعراض
فقيل هي عشرون خصلة اولها ان لها جهة وثانيها انها
تولد في محلها وغير محلها وثالثها انها تولد مثلها ولا عرض
يولد مثله ورابعها انها تولد الاصوات والاكوان ه
وخامسها ان الدافع والتابع يحصل بها وسادسها انها يحتاج في نقلها
الى غيرها ولا عرض كذلك وسابعها انها يختص الاعراض في البقا
بضاد وهو الرطوبة واليبوسة وثامنها ان في جنسها ما
يبقى وما لا يبقى وتاسعها ان الجنسين المختلفين يولدان جنسا واحدا
كالاعتمادين في جهتين يولدان اكوانا متجانسة كالاعتماد فيه
بعينه يولد اكوانا في محاذاه والاعتماد سفلا يولد اكوانا في تلك
الجهة وعاشرها انه تولد المتضادات فانها تولد الحركة
والسكون واكوانا متضاده وحادي عشرها انها في التوليد
قد تقف على شرط كالصوت يتولد عن الاعتماد بشرط الصكة
وثاني عشرها انها تولد شيئين مختلفين اجناس محصورة
بحصر محصورها انما بخلاف سائر الاعراض وثالث عشرها
انها تولد شيئين مختلفين كالذي يولد كونا واعتمادا ولولا ذلك
لسقط ورابع عشرها يصح موجبها لا بعينها كالمتضادين
يتوافقان لموجب الاعتماد وخامس عشرها ان التابع

لا يقع الا باعتماد وسادس عشرها ان الاعتماد يختص بان لا يوجد
الرطوبة الا مقيمة بالاعتماد وكذلك اليبوسة وسابع عشرها
انما تولد في الثاني مع صحة وجودها معما يولده ولا يولده في الحال لانها تولد
في جهتها وجهتها المكان الثاني وثامن عشرها ما قال شيخنا ابو
هاشم ان مع وجود السبب المولد والمحل محتمل لا يولد كالحجر اذا رمي في
الجو بطل الاعتماد المجتلب ويولد اللازم اذا استويا عنده على ما بينا
وتاسع عشرها ان يبقى عن المحل دون ما هو مثلها عند ابي هاشم كالحجر
رمي في الجو صعدا ابطل من المجتلب بمقدار اللازم ولا يبطل الكل وهذا
مما يختص به ابو هاشم والعشرون عند ابي علي المحتمل مثل حكم الجوهر
الثقل لان عنده الثقل يرجع الى الاجزاء لا الى الاعتماد ويكون الاعتماد
مثل حكم الحجر

باب الحيوة ه

مسألة لا خلاف ان ها هنا حيا واختلفوا ما هو الكلام نقع في
فصلين احدهما ان ها هنا حيا والثاني من الحي اما الفصل الاول
فالذي يدل عليه انا وجدنا شخصين يصح في احدهما كونه قادرا عالما ولا يصح
في الاخر مع استوائهما من جميع الوجوه وزوال الموانع المعقوله فعلمنا انه
لا بد ان يختص من لاجله يرجع صح ان يعلم ويقدر لان هذه المفارقة معلومة
ولا بد من امر لاجله افترقا وذلك الامر يجب ان يكون له بهذه الجملة اختصاص
حتى تصير بان يوجب الحكم له اولى من غيره ثم ذلك الاختصاص اما ان يكون
لصفة او معنى راجع الى البعض وما يرجع الى البعض لم يوجب بهاية
ما يمكن من الاختصاص فوجب ان يكون لامر راجع الى الجملة وهو كونه حيا

فان قيل اذا كان لكونه قادرا عالما لا بد من مصحح فيؤدي الى ما لا
نهاية وان لم تثبتوا ان كونه حيا يرجع الى الجملة والمصحح يرجع الى المعاني
حتى سقط سؤال التسلسل فما انكرتم من صحة القدرة والعلم
مثل ذلك قلنا بينهما فرق لان صحة ان يعلم ويقدر حكم راجع الى الجملة
بدليل انه لا يصح ان يكون كذلك الا بعد ان يكون جملة وصحة
ان يحيا لا يرجع الى الجملة لان هذا الحكم يحصل له قبل ان يصير جملة لانه
يصير جملة بالحيوة وصحة ان يحيا لا يتقدم عليه فثبت بهذه الجملة ان هذه
المفارقة ترجع الى امر الجملة وجه اخر ويدل على ان الواحد منا
حي انا عرفنا ان كل ذات يصح ان يقدر يصح ان يعلم وعلمنا ان بينهما
تعلقا لولا ذلك لم يكن وجوب صحة احدهما عند وجوب صحة الاخر ولا
وجه يوجب ذلك الا كون مصححهما واحدا كما ان الجوهر لما صح كونه
في محاذاة صح كونه في سائر المحاذيات لان المصحح واحد وهو التحيز كذلك
هاهنا المصحح واحد وهو كونه حيا. ولا يلزم السبب والمسبب
لان مصححهما عندنا واحد وهو القادر عليهما وجه اخر وهو ان
الواحد منا يفصل بين المدرك وغير المدرك ولا وجه للفصل بينهما
الا كونه حيا وقد استدل بعضهم بان بديهة العقل تفصل بين
الحي والميت والمعتمد الوجهان الاولان فاما الفصل الثاني
فاختلفوا في الحي فقال ابو الهذيل وابو علي وابو هاشم ومن
تبعهم الحي هو هذا الشخص المسمى بهذه البنية المخصوصة
وحكى شيخنا ابو القسم عن النظام ان الحي هو الروح وهو الجوهر
الشابكة لهذا الجسم وانه في الجسد على جهة المداخلة

وهو جوهر واحد غير مختلف ولا متضاد قادر لذاته عالم حي لذاته
وذهب معمر الى ان الحي القادر هو عين من الاعيان لا يجوز عليه
الانقسام وليس بذي طول ولا عرض ولا شكل ولا يجوز عليه التحرك والسكون
ولا يحتاج الى مكان وانه يدبر هذا البدن ويحركه ويسكنه ولا
يرى وهو الانسان عنده وزعم هشام بن عمرو الفوطي ان الانسان
جزء لا يتجزأ ومحله القلب وزعم ابن الراوندي الملحد انه شي واحد
في الحقيقة وهو في القلب وذكر في كتاب الانسان ان الجوارح
مسخرة له لا يعلم الا بالقرائن ولا يحس الا بعد امساكه والذي
يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان اثبات ما لا يعرف ضرورة ولا دليل
عليه لا يصح ويؤدي الى الجهالات واذا ثبت ذلك وعلمنا ان اثبات
الصفة يقتضي ثبوت الموصوف لان العلم بها ولا يعلم الموصوف
محال ولذلك قلنا العلم بصفة الشي فرع على العلم بذاته وقد علمنا
ان الطريق الى العلم بان الحي منا حي هو الطريق الى انه الحي لانا
لو جوزنا ان يكون الحي غيره لم يكن لنا طريق نعلم به صفة الحي لان
ذلك الغير اذا لم يعلم ذاته لا ضرورة ولا بدليل فبان لا يعلم صفاته
اولى ولا فرق والحال ما قدمنا بين من يقول ان الحي غير هذه الجملة
وبين من قال المتحرك غير المحل والاسود غير المحل وهذا ظاهر الفساد
بين ذلك انا نعلم الحي بالادراك وبصحة الفعل منه اذا علمنا
دلالة على كونه قادرا وقد علمنا ان كونه مدركا وصحة الفعل
منه يرجع الى الجملة فوجب ان يكون هي المختصة بكونه قادرا

حيًا دون شيء منهما اذ لو جاز مع علمنا ان الفعل يصح من هذه الجملة
والادراك يصح منه ان يقول الحي شيء منه لجاز ان يقال الحي غيرهم
ولان الواحد منا يعلم من نفسه انه يصرفه في الفعل بحسب دواعيه
فدل على انه الفاعل القادر الحي ولانه يختبر حال اعضائه في انما يدرك
الالام والحرارة والبرودة منفيا وبه فدل ان الجملة هي الحية فان قال
النظامي عندي انه لا عضو الا وشيء منه يبث فيه لكي يدرك الالام قلنا
لو كان كما قلت لوجب ان يدرك بكل عضو ادراكا متناقضا
على حسب ما يدركه الواحد منا بالعضو الحي لانه يحله اجزا
الحياة منها فاما من يقول انه جزء في القلب فلا يتاتى له هذا
السؤال لان ذلك الجزء مع الجوارح بمنزلة العين واستدل
شيخنا ابو هاشم رحمه الله بان الانسان الحي لو كان شيئا في التجويف
لوجب ان يعرف موضعه يفصل بين موضعه وبين غيره وفي عدم
ذلك دليل على بطلان قولهم واستدل ايضا بان الحي لو كان شيئا في
هذا التجويف لجاز ان يخرج منه ويدخل في غيره او يبقى خارج التجويف
وعندهم لا يجوز ذلك ومما يدل عليه ان الواحد منا يتصرف في الفعل
فلو كان الفاعل غير هذه الجملة لكان ذلك الغير هو المتصرف لها فوجب
ان يكون بينه وبين تصرف نفسه فصل يعرفه كما نفصل بين
المعرفة الضرورية والمكتسبة والحركة المضطرة
الينا والحركة الاختيارية وفي علمنا بفقد ذلك دليل على

بطلان قولهم ويدل عليه ان الواحد منا يلتذ في الفعل بالاطراف
ولو كان الفاعل غير الملك لكان يجب ان يلتذ بالفعل بالقلب
لانه لا يصح ادعاء الاختراع من القادر بقدرة وهو من المحدث
ويدل عليه ان الحي يدرك البعيد فان يدرك القريب اولى ولو كان
الحي معنى في القلب لوجب ان يدرك ما في القلب وجلد البطن وفي فقده
دلالة على فساد ما قالوا واحتج بان الحي القادر لا يخلو اما ان يكون
شيئا واحدا او جملة والجملة يجوز عليها الزيادة والنقصان والسمن
والهزال فوجب ان لا يصح من احدنا ان يعلم اليوم انه الحي القادر
من قبل اذا تغيرت اجزاؤه فلما علم ذلك علم انه شيء واحد وانما
القدرة تتعلق بالجملة فاذا ادت فان تعلقت به فهو قلب [illegible]
وهذا لا يجوز فاذا بطل هذا الوجه لم يبق الا انه شيء واحد
والجواب ان العلم بالحي القادر لا يتناول الاجزاء التي تقع فيها
الزيادة والنقصان وانما يتناول الحي المختص بهذه الصفة
والجملة من حيث تختص بهذه الصفة لا يتغير حالها بالزيادة والنقصان
منهما لانها على حد واحد في كونها عالمة قادرة سمنت
او هزلت فاذا لم يتغير حالها في نفسها لم يتغير حال العلم بها
وكذلك القول في الذم والمدح لان الجملة لا تمدح ولا
تذم لامر يرجع الى تفاصيل اجزائها وانما تمدح لاختصاصها
بانها فاعلة الحسن او القبيح على وجه مخصوص وذلك يرجع الى
كونها قادرة فاذا لم يتغير حالها في كونها قادرة لم يتغير

حال المدح والذم وبعد فهذا رجع هذا السائل الى هذا ابطل
اصل مقالته لان الناس اجمع يعلمون احوالهم وان لم يخطر
ببالهم في الابتداء انه ماذا ولا يجوز ان يعلموا من حالهم ذلك
ولم يخطر ببالهم المعلوم بكيف والعقلاء يستحقون المدح
والذم وان لم يخطر ببالهم ما قاله القوم فاما كلامه الثاني
فغلط لان القدرة توجب الحكم للجملة من غير اعتبار الاجزاء
على التفصيل على ما ذكرناه في العلم فلا يمتنع تعلقها بالجملة
وان تعتبر بالزيادة والنقصان فاذا جاز في القدرة المتعلقة
بعينها لجسمنا ان تتعلق باشيا لم يخرج من ان تكون متعلقة
بما لا يقتضي ذلك ولا بحسبها الها المتعلق بامور مخصوصة معينة
كذلك لا يمتنع ان توجب كون الجملة قادرة ولا يوثر الزيادة
والنقصان فيها واحتج بان الواحد منا قادر فلا يخلو اما
ان يقدر لذاته فهو ما نقول او بقدرة فيودي الى ان يقوى
الشي بخلافه وذلك لا يجوز كما لا يجوز ان يقوى الجزء بالجزء بعد ما ثبت
انه قادر لذاته وانه جزء واحد والجواب قلنا هذا دعوى
ولم لا يجوز ان يقوى الشي بخلافه وقد دللنا على صحة ذلك وبعد
فيلزمه ان لا يتحرك المحل بما يخالفه ولا يسود بما يخالفه ولا يدل
الدليل على ما يخالفه ولا يستغني بما يخالفه والمعنى فيما
ذكرنا انهما ضدان فلا يجتمعان في محل واحد فاذا استحال

اجتماعهما كيف يقوى به ولهذا يجوز ما يحتاج فيه لان القدرة تضاد
القادر فجاز ان يقوى به واحتج بانه لو كان قادرا بقدرة حالة لوجب
ان يوجبا الحكم لمحلها اذ لا اختصاص لهما الا بالمحل كالحركة والسكون
وهذا يوجب كون كل جزء حي قادرا وذلك فاسد لعلمنا ان الحي جزء واحد
حي لذاته والجواب ان ايجاب العلة للغير حكما او حالا يجب
ان يكون موقوفا على الدليل وكذلك كيفية الاختصاص لان لا
اثباتها علة واثبات احكامها لا يعرف ضرورة واذا صح ذلك لم يمتنع
في بعضها ان لا يكون علة الا اذا حلت فيما هي علة فيه وفي بعضها ان
يكون علة واثبات احكامها لا يعرف ضرورة واذا صح ذلك لم يمتنع
في بعضها ان لا يكون علة الا اذا حلت فيما هي علة فيه وفي بعضها
ان يكون علة لما حله بان يحل في بعضه وفي بعضها ان يكون علة وان
لم يحل في شي اصلا وهذا كما نقول للمجسمة ان اثبات الاشيا لا يجب ان يجري
على حد واحد بل يجب ان يتبع الدليل كذلك العلة فاذا دل
الدليل على ان الواحد منا قادر بمعنى فلا يجب ان يكون كذلك
بمعنى لا يحل في شي منه ولا يجوز ان يحل في جسم جسم اخر لم يبق الا
ان يحل في بعضه فصار هذا اصلا في بابه كالحركة انما احل
فكما لا يجوز ان يبطل كون الحركة علة لكون محلها متحركا لا يجوز
ان يبطل كون القدرة علة في كون الجملة قادرة واحتج بانه
لو جاز ان يحيا بالحياة في بعض الاجسام وكذلك القدرة
والجواب ان الجملة الحية صارت بانضمام بعضها الى البعض وحلول

الحيوة في اجزائهما بمنزلة شي واحد فالقدرة اذا وجدت في بعضها
اوجبت الحكم لسايرها وكذلك الحيوة خلافا لساير الاجسام
لانها منفصلة بعضها عن بعض حكمه مع حكم الشي الواحد يوضحه ان
هذه الجملة مع القدرة كالمحل للحركة فكما لا يجوز ان يوجب الحكم
لغير محلها كذلك لا يجوز ان يوجب الحكم لغير هذه الجملة احتج
بانه يودي الى ان ما لا يصح ان يكون حيا اذا اجتمع يصح ان يكون حيا وهذا
لا يجوز كما يجوز ان يقال لا يتحرك بانفراده فاذا اجتمع تحرك
قلنا يجوز ان يحصل للموصوف بالاجتماع صفة لم يكن قبل ذلك
كما نقول انه يصير جسما لم يكن كذلك مسئلة الحي منا
حي بالحيوة خلافا للنظام انه حي لذاته لنا في ذلك وجوه منها انه يجوز
ان لا يكون كذلك فليس احدهما اولى من الاخر لا المعنى على طريقتنا
في اثبات الاعراض ولا معنى لقولهم انه يجب كونه حيا لا لانه صفة للجسم
توجب كونه حيا حتى الحال عليه ولا يلزم الادراك لان كونه
حيا يوجبه بشرط وجود المدرك ومنها انه لو كان حيا
لذاته قادرا لذاته لكان حكمه حكم القديم في صحة اختراع الافعال
وهذا فاسد ومنها ان ذلك يوجب ان يكون مثلا للقديم
لاشتراكهما في صفة الذات ومنها انه لو كان حيا لنفسه
لوجب ان يكون مستحقا لساير الصفات النفسية التي يستحقها
القديم لنفسه لاستحالة ان يشترك الشيان في صفة من صفات
النفس ولا يشتركان في سايرها فيوجب كونه قادرا لنفسه عالما

لنفسه موجودا لنفسه فوجب ان لا يكون لمقدوراته ومعلوماته
نهاية وذلك فاسد ومنها انه لو كان حيا لنفسه لما جاز خروجه
عنها وشبهة القوم ما تقدم في المسئلة قبل هذا مسئلة
الحياة توجب حالا للجملة وقال ابو جعفر الاسكافي الحيوة توجب الحكم
للمحل لنا في ذلك وجوه منها ما حكي عن بعض المصريين ان الحيوة لو
كانت توجب الحكم لمحلها لكان الشخص احياء كثيرة وكان يجب ان لا يتصرف
بارادة واحدة وداع واحد ومنها ان من حق كل حيين يصح عليهما
الارادة ان لا يمتنع ان يختلفا في الارادة وان اشتركا في العلم بحال
المراد وذلك ظاهر وكذلك يجب ان يصح ان يريد بعض اجزائه شيئا
ويريد الاخر ضده وهذا فاسد ومنها ان كونه قادرا عالما حيا ان
راجعان الى الجملة فوجب ان يكون المصحح لهما يرجع الى الجملة وهو كونه
حيا ومنها انه يصير الجملة كالشي الواحد فلو كان يختص بالمحل لما صح ذلك
فيما كالاكوان والالوان ومنها انه لو وجب الحكم لغير محلها احتج
بانها لو جاز ان يوجب الحكم لغير محلها لجاز ان يوجب لغير الشخص الحالة
فيه قلنا هناك لم يوجد اختصاص وهاهنا وجد الاختصاص لان المعنى
لا يصح حلوله في جميع الاجزاء فاذا حل بعضها فقد وجد غاية الاختصاص
في وجوب الحكم للجملة فان قيل عندكم انها تصير الاجزاء كالشي
الواحد في معناه وما دليله قلنا لانه يصير قادرا
واحدا مريدا واحدا فاعلا واحدا ولا نعني بذلك الا
كونه حيا مسئلة قال مشايخنا الحيوة عرض
وحكي عن ابي الهذيل انه يجوز ان يكون جسما وجوز ان يكون الروح

الروح هو الحياة والكلام يقع في موضعين احدهما ان يبين
ان الحي لا يكون حيا الا بالعرض الحال في جملته والثاني انه لا حياة الا بوجود
جسم رقيق يخرق المواضع المخترقة من جسده باستجلاب النفس
وهو الروح وسمينا الاول حياة والثاني روحا ممن نازعنا في هذين
دللنا وان وافقنا وسمى احدهما باسم الاخر فهو خلاف في عبارة
اما الفصل الاول فالدليل عليه ان هذه الجملة لا تخلو اما ان
يكون حية لذاتها ولسائر احوالها فكان يجب ان يكون كل جزء حيا
ولا يخرج عن كونه حيا على ما تقدم مع النظام فلم يبق الا انه حي لوجود
معنى فيه ولان كل جزء يصح ان يدرك به فلولا ان الحياة حلته
والا لما صح الادراك به يوضحه انه لا بد من ان يوجد الحيوة في جزء
مع الاتصال ولا يدرك به لان الجسم لا يحل في الجسم وانما يجاوره
والجواهر متماثلة فلا يوجب احدهما ما لا يوجبه الاخر ولا يختص
به اختصاص العلة بالمعلول ولانه ليس احدهما بان يوجب الحكم
للاخر باولى من الاخر من ان يوجب لهذا ولان الجواهر متماثلة
فلو اوجب احدها كونه حيا اوجب سائرها فاما الروح فهو
النفس المتردد في مخارق الانسان وانما قلنا انه يحتاج اليه لانه
متى حبس نفسه مات وانما يختص القدر اليسير لان هناك روحا
[illegible] فاذا طال حبسه جمد ذلك الهوى وخرج من كونه نفسه
[illegible] الروح فيموت وهل يحتاج اليه لجنسه او للعادة بمنزلة الطعام
والشراب سنبينه من بعد والدليل على ان الروح جسم

[illegible] والنص على ما ورد به الكتاب ونفخنا فيه من
روحنا ويقال نفس الملك الروح ولانه ريح ولذلك يجمع بالارواح
وهو جمع الريح وكان في الاصل روح ولكن العرب اذا كانت الواو
ساكنة وما قبلها مكسور قلبوا الواو ياء تخفيفا كقولهم ميزان اصله
موزان   واحتج ابو الهذيل بان من بطل روحه يموت فبطل انا قلنا
لا يحتاج اليه فهو بمنزلة راسه وسائر اعضائه يموت ببطلانه
ولا يقال انه حياته كذلك هذا مثله قال ابو علي السن والعظم لا
حيوة فيه واليه كان يذهب ابو هاشم وهو اختيار القاضي ثم قال
ابو هاشم اخيرا لا انكر ان يكون في كثير من العظم حيوة ذكره في
الابواب   واحتج بان مما يلحق السن من الضرس والوجع
بان ذلك لا يصح الا وفيه حياة   واحتج ايضا بان السن
والعظم يدرك الحرارة والبرودة ويميز ذلك بالضرس وايضا
الالم يلحق العظم وذكر القاضي في بعض المواضع ان الاقرب ان لا
يطلق القول بانه لا حيوة فيه لان في جملة العظام ما يكون فيه
بعض اللين فيصح وجود الحياة فيه كالقرن وجوه فعلى هذا لا يمتنع
في السن ان يكون المتصل باللحم فيه حيوة ويكون في جوفه ايضا
هذه حالة فلهذا يتالم ويلحقه الضرس والحر والبرد واما
ابو علي فيحتج بان السن لا يتالم بالقطع دل انه لا حيوة فيه
ويقول فيما يحس من الالم انه يوجد في الاجزاء المجاورة من
اللحم للعظم فهذه طريقة الكلام في هذا الباب مسئلة
الحيوة يحتاج الى بنية فلا يجوز وجودها في جزء منفرد وقال صالح فيه

لو حلولها في الجزء المنفرد لانا انا وجدنا هي بعض بنيته بطلت
حياته على طريقة واحدة ولا يخلو بطلان حياته اما ان يكون بالعادة او على
الوجوب فان كان واجبا لم يخل اما ان يكون يجب لانتفاء البنية
او لوجود ضد هو الموت ولا يجوز ان يكون ذلك بالعادة لانه يجري على
طريقة واحدة فلو جاز ان يقال انه بالعادة لم يمتنع ان يختلف العادات
فيقال العادة في بعض البلاد ان يقطع اربا اربا فيبقى حيا مبصرا فلا يموت
وان يكون قطع الراس عندهم كقطع اليد وقلم الاظفار فيما بيننا
وان ذلك يودي الى تلبيس العادات بالواجبات ولا يجوز ان يقال ببطلان
الحيوة لوجود ضد لوجهين احدهما ان الموت ليس بمعنى والثاني انه كان
لا يمتنع ان لا يختار الله تعالى خلق الموت مع نقض البنية فيبقى حيا وهذه
جهالة كالاول فلم يبق الا انه يبطل حيوته لنقض بنيته ولا يقال بعض
البنية تضاد الحيوة لان المضرة تضاد المجاورة فلا يجوز في الشيء
الواحد ان تضاد شيئين مختلفين فلم يبق الا انما تضاد ما يحتاج اليه
في الوجود وهو البنية بدليل اخر ولان الحياة لو صح وجودها
في الجزء المنفرد لوجب ان يكون حياة للجملة لان كل معنى صح وجوده
في الجزء المنفرد من حقه ان يوجب حكما فيجب ان يوجبه لمحله
والانضمام اليه لا يوثر فيه وهذا يوجب ~~حكما فيجب ان يوجبه~~
كون الانسان احياء كثيرة وان لا يتصرف الانسان والجملة بارادة
واحدة وداع واحد وصارف واحد بل لا يمتنع ان يريد بعلة
الوالد فيمتنع بدنه من ذلك فدل ان حكمها يرجع الى الجملة واحتج

بان المحل يحتمل والله تعالى قادر على ايجاده فلا معنى للمنع
والجواب ان الجزء الواحد ليس بمحل له فلا نسلم ان المحل يحتمل
ولا يمتنع ان يكون بعض الاعراض يحتاج الى شرط زايد سوى المحل كما
قلنا في القدرة والعلم والارادة والكراهة مسئلة
الحياة تحتاج الى غير البنية من الرطوبة واليبوسة اختلف شيوخنا
في هذه المسئلة فذكر ابو علي انها تحتاج مع البنية الى الرطوبة وحكي
عن ابي هاشم انها تحتاج الى معنى سوى البنية وجه ذلك ان الذي لا بد منه
للعرض هو المحل وقلنا لا بد من بنية وما سوى ذلك لا دليل يدل على حاجة الحيوة
اليه فلا يجوز اثباته يوضحه ان اثبات الشيء بغير دليل يودي الى الجهالات
ولانا نعلم كثيرا من الحيوانات يعيش من غير الهوى والدم فدل انها لا تحتاج
اليه واحتج من خالف بان من نزف دمه يموت ومن حبس نفسه يموت
كما انه ببطلان البنية يموت فكما انه يحتاج الى البنية كذلك الى الرطوبة
والروح قلنا هو يحتاج اليه للعادة ولهذا يبقى حيا زمانا بعد حبس
النفس وهذا كما نقول ان من لم يطعم يموت ولا يدل على ان الحيوة تحتاج
الى الغذاء وذكر شيخنا ابو رشيد ان من نزف دمه يجوز ان يفسد
بنيته فلذلك يموت واما الروح جعل شرطا لانه يبرد الحرارة المحيطة
بمحل الحيوة ولهذا يموت في دخول الحمام الشديد الحرارة لان ذلك الهوا المفرط
حرارته لا يبرد من الحرارة مسئلة الحيوة لا تحتاج الى الغذا خلافا
لابي القسم لنا ان الملائكة يعيشون من غير غذا وكذلك اهل النار وان
احوال الحيوان عند منع الغذا تختلف ... ولو كانت ... لما اختلف

يختلف في الغذاء فمنهم من يتغذى بما هو سمّ للآخر كفارة البيش يتغذى
بالبيش والظبي يتغذى بالحنظل ولأن الحيوان عند منع الغذاء يختلف
موته ولو كان ذلك موجبًا لما اختلف واحتج أبو القسم بأنه لا يبقى
حيًا مع عدم الغذاء قلنا هو يبقى أوقاتًا مع منع الغذاء يوضحه أن
الغذاء لو كان شرطًا لاستحال حيوة من لا يصح عليه الغذاء والملائكة
وبعد فإن الحاجة إلى الغذاء عادة ولذلك يختلف العادات في
ذلك ويختلف الأغذية للحيوانات ولذا أصل فيه الشهوة وكل من تعلقت
شهوته بشيء فذلك الشيء غذاؤه ومن لا تتعلق شهوته بذلك لا يكون غذاؤه
مسئلة قال أصحابنا الإنسان هو الحي والروح ليس بحي وهو النفس
وقال بشر بن المعتمر الإنسان والروح هما حيان وحكي عن هشام بن عمرو
ما يقرب منه لنا أن التفرقة إنما تعلم بين ما حله الحيوة وبين ما لا حله
بالإدراك لأنه لا بد من أمر وحكم يختص به ويتميز من سائر الأعراض
ولا حكم للحيوة غير ذلك فيجب أن يحكم في كل محل صح أن يدرك به الحرارة
والبرودة والآلام أن فيه حيوة وفي كل محل لا يتأتى فيه ذلك الحكم بأن
لا حيوة فيه فإذا صح ذلك وعلمنا أن الروح هو النفس المتردد وأنه لا يدرك
به كما لا يدرك بالشعر وجب أن يحكم بأنه لا حيوة فيه على وجه
وإذ لم يكن فيه لم يصح أن يجعل من جملة الحي كسائر ما ليس من جملة الحي
مسئلة الحيوة معنى زائد على صحة البدن
واعتدال المزاج خلافًا للأطباء لنا أن الصحة عبارة عن
التركيب مخصوص ولهذا يقال ثوب صحيح ويكون صحيحًا ما لم تنقض البنية

إذا كانت على ما يختص به الحيوة بتمام صحته والتأليف لا يكون حيوة
وأما اعتدال الجسم المزاج عبارة عن استواء الطبائع الأربع
عندهم دون أن يغلب بعضها على بعض وذلك لا يكون حيوة ولأنها
متضادة بنفسها والعلل المتضادة لا تكون موجبة لصفة واحدة
ولأن المزاج يخرج عن الاعتدال والمزاج بأسره للمريض الحي فلو كان
الاعتدال هو الحيوة أو الموجب لكونه حيًا لكان يبطل عند زواله ولأن
اعتدال الطبائع لا يقع به الإدراك والحي مدرك ولا بد أن يكون معنى
غير الاعتدال احتجوا بأنه عند الاعتدال والصحة يكون حيًا وعند
عدمهما يموت والجواب ليس كذلك لأنه قد يموت مع اعتدال
المزاج وقد يعيش مع عدم الاعتدال والقوم بنوه على أصولهم مسئلة
الحياة جنس واحد عندنا خلافًا لبعضهم الكلام يقع في موضعين أحدهما
أن الحياة متماثلة لا تختلف فيها ولا متضاد بمعنى قولنا جنس واحد هذا
والثاني أن ما يكون حيوة للذرة لا يجوز أن يكون حيوة للفيل وإن كانا مثلين
فأما الأول فالدليل عليه أن كل واحد منهما يقوم مقام الآخر
فيما يرجع إلى ذاته من صحة الإدراك به ولو كان بعضه مخالفًا للبعض لما
صح أن يتفقا فيما ذكرناه لأن ذلك هو الراجع إلى جنسهما وإن كل واحد
منهما يوجب كونه حيًا وتختلف المحلين أن يوجبا صفتين مثلين
واحتج بأنه يدرك بالعين ما لا يدرك بالسمع والذوق غيره
دال أنها مختلفة والجواب أنه لا جزء من الحيوة إلا ولو ركب
محله تركيب العين لرأى به ولو ركب تركيب السمع لسمع به ولو ركب
تركيب سائر الحواس لأدرك به فليس ذلك لاختلاف الحيوة بل لاختلاف

بحال الحيوة واحتج بان عندكم لا يجوز ان يكون حيوة الذي حياته الفيل
ولا حيوة زيد حياة عمرو ودل على الاختلاف قلنا تغاير المحل لا يوجب
اختلاف ما يحل فيه ويتعلق به كالسواد في محلين فاما الفصل الثاني
فالدليل على ان كل حيوة تختص ببنية مخصوصة انا نعلم ان الحيوة
تفتقر الى بنية ولذلك انتقاض البنية يوجب بطلانها فاما يدل على
احتياجها الى بنية يدل على احتياجها الى بنية مخصوصة لان الله لو
جعل اجزاء مثل البقة بنية حيوة على طريقة واحدة والنملة مع
تلك البقة بنية فاذا ثبت ذلك فالاختصاص بالحي يختلف باختلاف
البنية فحيوة البشر تختص ببنية مخصوصة وكذلك حيوة النوع البعوض
والفيل ولا يقال ان هذا يوجب اختلافهما وذلك لان ذلك لصحة
الاختصاص لا لاختلاف الاجناس وهذا كما نقول ان الارادة المختصة
بالقديم سبحانه من جنس ارادتنا ولاختصاصها بان يوجد في محل
واختصاصه به يوجد لا في محل فان قيل اذا انتقضت بنية الحيوة
انما تبطل لانه لا يخلقها سنة اخرى ولو خلقها سنة اخرى لما بطلت
كما قلنا ان الله تعالى متى قويها فقد ده ولم تبطل الحيوة قلنا القديم ازال
الحيوة الطاهرة لا البنية المحتاجة اليها حيوة البشر انه احتج بان
الحيوة جنس واحد فوجب ان لا يجعل في حلول بعضها من الشرط
ما لا يجعل في غيرها الجواب انا لا نجعل ذلك شرطا
في حلولها ولكن الاختصاص لتختص بالبنية المخصوصة مثله
حياة زيد لا يجوز ان يكون حياة لعمرو وعند ابي هاشم واصحابه وقال

ابو علي يصح وعلى هذا كل معنى يتعلق بجملة لا يجوز ان يكون متعلقا
بجملة اخرى وكان لا يجوز ذلك كالارادات والاعتقادات
ونحوها لنا في ذلك وجوه احدها انه لو صح ان يتعلق حيوة عمرو وغيره
لم يختص باحدهما الا لمعنى او كان يجب منه وحدة ان يكون حيوة لهما
اذا حصل محلها متصلا بكلا الحيين وهذا لا يجوز فان قيل لم لا
يجوز ان يكون حيوة لهما الواحد قلنا لو صح ذلك لوجب مثله في القدرة
الحالة في ذلك المحل وذلك يوجب اثبات مقدور لقادرين وهذا
فاسد وثانيها ما استدل به قاضي القضاة ان الحيوة في الجملة بمنزلة
الكون في المحل لان الجملة بها تصير كالشيء الواحد فاذا استحال فيها
تخص محلا معينا ان يتعلق بغيره فان قيل فعلى هذا وجب
ان يكون في حيوة زيد ان تحل في اي جزء منه على البدل لانه لا معتبر
بالمحل وانما المعتبر بالجملة فقط قلنا انما نعتاد ذلك لانها وان
تعلقت بالجملة فلها تعلق بالمحل لحاجتها في الوجود اليه فهي
بمنزلة ما يختص المحل في ان وجودها انما يصح في كل واحد
لان وجودها لو صح في غير محلها على البدل لوجب فيه احد
امرين اما ان يختص باحدهما لعلة او ان يوجد فيهما جميعا فما
حدثت لان وجودها اذا صح في كل واحد لا يختص لم يتخ
الا ما قلنا وثالثها ما استدل به الشيخ ابو عبد الله لو صح
في حيوة زيد ان يكون حيوة لعمرو وقد صح ان يكون سهما وصورتها

على حدٍّ واحد لانه تعالى قادر على ذلك ولو صح ذلك فمثّلنا
خلق زيد على صورة عمرو واوجد فيه الحيوة التي يصح ان يكون حيوة
لهما فيجب في هذه الجملة ان لا يكون بان يكون زيدًا اولى من ان يكون عمرًا
وكل قول يودي الى نفي تغاير الاحيا فيجب فساده لان ذلك كقول
يودي الى تغاير الاشياء المحال ولا ينافي انه يصح على البدل لا على
الجمع وذلك لان ما اوجب صحة كونها حيوة لها يقتضي ان يصح
على الوجه الذي ذكرناه كما يصح على طريق البدل ولم نقل
فيما اصّلناه انه يجب في ذلك المبني ان يكون زيدًا او عمرًا حتى يصح هذا
السؤال بل علمنا كان لا يكون بان يكون زيدًا اولى من ان يكون عمرًا واحتج
ابو علي بوجوه منها ان يدًا لو قطعت من زيد لخلق الله تعالى فيها
سمكة البتة لكانت السمكة حية بحياة اليد وكانت قبل حيوة لزيد ٥
ومنها انه يصح ان يغتذي بعض الاحيا ببعض فيصير زيادة في اجزائه
فان منعتم دفعتم العيان وان جوزتم فذلك البعض قد وجد فيه حياة زيد
وحياة عمرو ولا فرق بين بعض الحي وجملة الحي والجواب عن الاول
ان تلك الحيوة لا تبقى ولا يجوز ان تحل فيه فيما قاله ممنوع وعن الثاني
ايضا انه ممنوع اذا لم يثبت ان تلك الحيوة باقية لو عادت الله وان
سلمنا ففي البعض لا يودي الى فساد وفي الكل يودي وهو ما ذكرنا
من عدم التفرقة بين الغيرين مسئلة الاجزاء التي يكون زيد
بها زيدًا لا يجوز ان يكون اجزاء لعمرو وكان الشيخ ابو عبد الله يجوز

ذلك ان يستدل على التدريج للامثلة في هذا ان عندنا الاعتبار في كون
زيد زيدًا بالاجزاء دون الحيوة والتاليف وهذا مذهب قاضي القضاة
وعند ابي هاشم بالاجزاء والتاليف وعند ابي عبد الله بالحيوة فقط
فاذا كان ما يوجد فيه حيوة زيد من الاجزاء كان زيدًا ويجوز
ان يتناول الاجزاء والكلام يقع في موضعين احدهما ان الاعتبار
بكون زيد زيدًا بالاجزاء فقط حتى لا يجوز التبادل به وجب اعادة
تلك الاجزاء ولا يجوز ان يكون اجزاء لعمرو والثاني انه لا اعتبار
بالحيوة والتاليف اما الاول فالدليل عليه ان المكلف المستحق
للمدح والثواب هو الحي لا الحيوة والتاليف والحي هو هذه الجملة المبنية
بنية مخصوصة والبنية هي الاجزاء فوجب ان لا يجوز التبادل فيه
يوضحه انه لو جاز التبادل لكان يعاقب حيًّا لم يعص ويثيب حيًّا
لم يطع ولا يلزم على هذا الاطراف لان ذلك لا يوثر في كون زيد زيدًا
الا ترى انه يسمن ويهزل والجملة بحالها وزيد هو كما كان ولذلك جوزنا
ان يكون هذا السمن شيئًا لحي اخر ويكون في بنية زيد ايضا ان يكون شيئًا
لحي اخر ولا يكون في ~~بنية زيد ايضا~~ البنية الواجب لو جاز ان يكون
بنية لحيين فيجوز ان يكون احدهما مطيعًا والاخر عاصيًا فيودي
الى ان يكون الواحد مستحقًا للثواب والعقاب في حالة
واحدة ووجه اخر ولانه يودي الى نفي التغاير بين الاثنين
ويقتضي ان يكون عين زيد عين عمرو وهذا لا يجوز واما

الكون بنية حيين واحدة ولا اخر ولا مع

الفصل الثاني في الدليل عليه ان الحيوة متماثلة فلو وجد
احد المثلين ما فيه من الحيوة فانه يقتضي كونه حيا كما
كان وكذلك التأليف فعلمنا ان لا اعتبار بالاجزا
مسألة الحيوة غير القدرة ومن الناس من يقول انهما
شي واحد لنا ان تغاير مقدورات القادر تقدر بعض
الاختلاف ما به صار قادرا او اتفاق احكام الحيوة في الادراك
يقتضي كونها متفقة ولا يجوز في الجنس المتفق ان يكون هو المختلف
ولان حكم القدرة قد يتزايد في المحل وقد يتناقص لانه يفعل تارة
بقدرة بها الكثير وتارة يفعل القليل وحكم الحيوة بحاله
لا يصح ان يتزايد ويتناقص لان الادراك لا يصح فيه ذلك ولان الحيوة
بها يصير الجملة كالشي الواحد وليس كذلك ما به يقدر فوجب
ان يكون بمنزلة العلم والشهوة في كونهما غير الحيوة ومخالف
لها ولان القدرة يتعلق بالحادث والادراك يتعلق بالحادث
والباقي وهما مختلفان وعلمنا ان الصفة المؤثرة في الادراك
غير الصفة المؤثرة في صحة الفعل ومنها ان في شحمة
الاذن حيوة ولا قدرة فيها ولذلك سالم ولا يصح ان يفعل بها
ولو كانا شيا واحدا لكان كل محل يحله الحيوة قدرة
واحتج انه لا يتصور حي ولا قادر على شي دل ان القدرة

١٢٥

هي الحيوة قلنا يصح ان يكون حيا ولا قدرة فيه كشحمة الاذن
ثم عند ابي علي الحي لا يخلو من القدرة وضدها وعند ابي هاشم
يصح الا انه بخلق اجزاء العادة يخلق القدرة فيه فاذا خلق لا
ينفى الا بضد او ما يجري مجرى الضد مسألة الحياة غير الحركة
والمحكي عن الفلاسفة ان الحيوة حركة قالوا وحد الحي هو المتحرك
الحساس والكلام بيننا وبينهم يقع في المعنى وفي العبارة فان
ارادوا بالحركة ما به يصير الاجزا في حكم الشي الواحد فهم خالفوا
في العبارة لانا نسمي ذلك المعنى حيوة وهم يسمونه حركة وان ارادوا
بالحركة الانتقال والنمو والنشو فذلك كلام في المعنى فان
عندنا الانتقال لا يجوز ان يكون حيوة فالذي يدل على ذلك ان الانتقال
والحركة فيهما مختلف ومتضاد والحيوة كالجنس واحد
ويستحيل في الجنس الواحد ان يكون متفقا مختلفا متضادا
ولان الحركة لو كانت هي الحيوة لاختص بها الحي وفي علمنا
بان الحركة تحل الجماد ما دل على انها غير الحيوة ولان
الحيوة محتاجة الى بنية والحركة تحل الجز المنفرد ولان
احدهما غير الاخر ولان من حق الحركة ان توجب الانتقال
ومن حق الحياة ان يصير الجملة كالشي الواحد وهما يوجبان هذين
الحكمين لما يرجع الى ذاتهما فيؤدي الى ان يكون ذات واحد
لصفتين مختلفتين فيؤدي الى وجوده وعدمه وهذا فاسد وما

فقالوا ان الحي متحرك حساس فجهل لان الاحساس بالشي هو
الادراك له ولهذا اسمينا الحواس حواسا لان الادراك
يقع بها وكونه مدركا كيفية كونه حيا فلا معنى لزيادة شرط
الحركة وقيل لا يكون حساسا الا وهو حي ولان الحركة توجد
في الجماد فكيف تجعل حدا للحي وهم يجعلون في كل شي حيوة يليق به كالاشجار
وغيرها وهذا جهل لان الشي الذي يحصل فيه فعل الله تعالى فلا يدل
على ان به حياة مسئله اتفق اصحابنا ان الحيوة ليست
مقدورة للقدرة واختلفوا في الاستدلال على ذلك فاستدل
بعضهم بانه يتعذر وجودها من جهتهم مع احتمال المحل لها
ولانه لا يخلو اما ان نقدر عليها مباشرا او تولدا او بالوجهين
واذا تعذر فعلها على كلا الوجهين وجب ان لا يصح ان تكون
مقدورة لها قال القاضي وهذان الطريقان لا يمكن ان يستدل
بهما لان لقايل ان يقول انه يتعذر فعلها في الغير لان المحل لا يحتمل
لانه لا امتداد الا وجوه فيها ان لا يحتمل الحياة لفقد بعض المعاني
وله ان يقول انه يصح منكم ان تفعلوها في غيركم من الاحيا لكن لا تعرفون
لهذا الوجه فوجب ان يعتمد على غيرها من الطريقين واستدل
ابو هاشم بانا لو قدرنا عليها لصح منا فعلها اما مباشرا او متولدا
او لكان يجب اذا اعتمدنا على ميت ان يحيى وهذا بعيد
لما قدمنا وقال ابو هاشم رحمه الله ان الموت الذي يضادها

لم اعتصامهم بالكلام لا يعرفون ان احكامها لا يمكن
ان العلماء ولو ان تعلقه ان يعلموها في

ليس بمقدور لنا لتعذر وجوده مع احتمال المحل ووجود الدواعي
وكذلك الحياة لانه لو صح من القادر على الشي ان يكون قادرا
على جنس ضده قال القاضي وهذا يتعذر من حيث لا يمكن اثبات
الموت معنى عقلا ولا يمكن اثبات انه ضد الحياة مضادة المدرك ولو صح
هذا لصحت الدلالة واستدل القاضي بان زيادة اجزائه يظهر
ذلك بكثرة الادراك لان الادراك للمعنى الواحد اقل منه
بالعشر فلو قدرنا على الحيوة لصح منا ان نفعلها فكان يظهر حكمها
بكثرة الادراك قال ابو رشيد وهذا الضا بعيد لان الادراك
يزداد بكثرة الشعاع ثم يصير في السراج فلذلك يصير بعضه اكثر
مما يصير بعض ونعرف ان التاليف يوثر في صعوبة التفكيك وكثرته
لا يوثر واستدل بعضهم بان الحيوة لو كانت مقدورة لكان ما به
يصح هو المصحح وهذا محال بان الله تعالى لو خلق حياة لا يصح الا بين
يصح بتلك الحياة كونه قادرا فلو فعل بهذه القدرة حيوة ويطلب
فالاولى صح ان يحيا بهذه الحيوة فهي التي صححت كونه قادرا وكونه
قادرا هو الذي يصحح كونه حيا وهذا بعيد لان الحيوة لا تحل
الا محلا مبنيا والمحل لا يصح ان يحيى الا بقدرة ولا تكون القدرة الا
بالحيوة ومع ذلك يصح لما كانت البنية من غير هذا القادر
وكذلك تلك الحيوة الاولى من غير فعل هذا القادر وفي
هذا الاعتراض نظر واستدل شيخنا ابو علي وابو عبد الله

والقاضي بان القادر منا لا يصح ان يقدر على جنس لا يمكنه فعلا ان يمره
من غيره فنعرف الفرق بين ما يقدر عليه وبين ما يتعذر ولو كانت
الحيوة مقدورة لنا ولم يصح منا ان نعرفها اصلا ادى الى الجهالات
ولذلك لا يصح ايجادها في الميت ولا في الحي لما تقدم في الميت انه
يصح ان يكون تعذرها لمنع او لانها غير مقدورة وفي الحي لا يعلم انه غير
مقدورة او هي مقدورة وهذا اقوى ما يمكن ان يتعلق به ومما يقرب من
ذلك انها لو كانت مقدورة لنا لصح منا فعلها على بعض الوجوه ولا ادى
الى ان يلتبس المقدور بغير المقدور والقادر بغير القادر وهذا لا يجوز
واستدل بعضهم بقوله تعالى خلق الموت والحياة وبقوله يحيي ويميت
وبما علم من دين الرسول انه تعالى هو المحيي ولاجماع الطاهر ان الذي
يحيي ويميت هو الله تعالى والمعتمد من ذلك ما ذكره ابو علي
واحتج من خالف بقول نمرود انا احيي واميت ولم ينكر عليه
ابرهيم عليه السلم ولما انكر عليه ولذلك استدل بالحيوة
والموت وقيل ان نمرود اراد بالحيوة غير ما ذهب اليه
مسئلة الحيوة والموت فعل الله تعالى وذهب معمر
الى ان ما وجد في حيز الانسان كالتحريك والتسكين والارادة
والادراك فهو فعل الانسان فاما ما جاوز حيزه فليس
بفعل له هو فعل ما يوجد فيه طباعا وكذلك كان يذهب

ومما يظهر [illegible] الحيوة والموت مما يقدر عليه العباد

في افعال القديم سبحانه فيزعم ان الاماتة والاحيا والتلوين والتطويل
والتحريك والتسكين وما اشبهه مما يتبين فعل العباد مما هو فعل
الله تعالى واختياره واما اللون والطعم والرائحة والحيوة والحركة
والسكون والافتراق والاجتماع والطول والعرض وكل هيات
الجسم فهو فعل الجسم حيوانا كان او مواتا بطبعه وكان يقول في قوله
تعالى خلق الموت والحياة ان المراد الاماتة والاحيا لا الموت والحيوة
نفسهما فالدليل على فساد قوله وجوه منها انا نبينا ان الطبع لا يعقل
وان القول به فاسد ومنها ما بينا من قبل ان الفعل لا يجوز ان
يقع بطبع المحل لان ما دل على ان الفعل لا يجوز ان يقع بطبع المحل يدل على
ذلك في المتولد كما يدل في المباشر وفي فعل القديم تعالى كما في فعل
المحدث ومنها انه لو كان بطبع المحل لكان الحكم لا يحل الا الجملة
وحيث اوجب الحكم الجملة علم انه ليس بطبع المحل ومنها انه لا
يعقل هاهنا معنى سوى الموت والحيوة فاذا كان مضافا الى المحل
لم يبق شي مضافا اليه تعالى وقوله ان المضاف اليه الاماتة فاسد
لان الاماتة لو كان معنى سوى الموت والاحيا معنى سوى الحيوة
لجاز ان يوجد على بعض الوجوه ولا اماتة ولا احيا وكان يجب
متى انفرد بالوجود ان يعرف حكمه ويفصل بينه وبين غيره فاذا
صح هذا وجب ان يكون الحيوة والموت فعله وان يكون
القول بانه فعل المحل طباعا باطلا والذي ادى معمر الى القول
بالطباع شبهة دخلت عليه وهو انه قال ان الاعراض لا تعلق

والموت ولا يجوز [illegible] الحيوة والموت على بعض الوجوه

بالفاعل لان الجوهر يجب ان يكون في محاذاة الشقة الواجبة لا يتعلق
بالفاعل الا ترى ان الفاعل لو اراد ان يفعل جوهرا بغير الكون
لا يقدر عليه ولو كان الكون مقدورا له لصح ذلك منه وهذا فاسد
لان القادر يقدر على ان يخلق الجوهر حاصلا من كل كون يشير اليه
فهو مقدور له وان كان الجوهر لا ينفك من واحد منها الا ترى
ان الواجب منا مثلا لا يخرج نفسه من كون لا يخرج من كونه مختارا
فانه يمشي في اي الجهات شا وكذلك القديم سبحانه يقدر على
ان يخلق الجوهر في اي الجهات شا ولو كان الجوهر لحيزه لا ينفك
من ان يكون كاينا جهة ماله مسئله ولو وجد حيا
تان في محل فذهب ابو هاشم الى انه يحسن احدهما ويقبح الاخر لا
بعينه وبه قال القاضي اولا ثم رجع وقال هما قبيحان ثم رجع وقال يحسنان
وجه قوله الاول المحل يحتاج الى احدهما فيعرض صحيح فيحسن
ويستغني عن الثاني فكان عبثا فيقبح احدهما ويحسن الاخر
وجه قوله الثاني ان احدهما قبيح لا محاله والثاني لا يتميز
عن ذلك وما لا يتميز عن القبيح يقبح وجه قوله الاخير ان الاول
يحتاج اليه لاحيا المحل والثاني يقوي الادراك به لان الرويه بالعين
والسماع بالاذنين لا يكون كالرويه بعين والسماع باذن واحده
كذلك الادراك بالجزء الحي لا يكون كما يكون بجزءين
فاذا كان فيه غرض صحيح حسن فانه يصح ان يزيد بزيادة الحياه يزداد

الادراك فهو انفع فيحسن وان لم يصح لا يصح الاستدلال به مسئله
قال ابو علي وابو القسم الموت معنى يضاد الحيوه وقال قاضي
القضاه لا يمكن اثباته عقلا وانما يستدل انه معنى بالسماع واختلف
كلام ابي هاشم فذكر في بعض الطبايع انه معنى يحدثه الله تعالى
في محل الحيوه فيصير المحل مشابها ثم رجع وتوقف وربما قوى نفيه
ومن اصحابنا من قال الميت معنى فوجه ما يقوله القاضي انه لا طريق الى
اثباته الا ان ينفي الحيوه به ولا يمكن ان ينفي من جهة العقل ان الحيوه
تنفي في حال واحوال المحل على ما هو عليه حتى يقال لو انتفت بضد لانه
يجوز في كل حال ان ينتفي لانتفاء بعض ما يحتاج اليه فان قيل لم قلتم
انه لا طريق الى اثباته سوى هذا قلنا لان ما لا يدرك لا يمكن اثباته
الا بحكم او حال او بشي مع جواز تغايرها والشرايط موجوده فلو
علمنا ان الحياه تنفي وسائر الشرايط التي بها يكون الحي حيا موجوده
لكان يصح ان يقول انه ينفي بضد غير انا لا نعلم ذلك على ما ذكرنا
وليس ها هنا حكم ولا حال تحال به على الموت لانه لا حكم الا ويمكن
ان يشار اليه في انتفا الحيوه فاما الدليل على ان الموت معنى
قوله تعالى خلق الموت والحياه ولو لم يكن معنى لما صح خلقها
واحتج ابو علي وابو القسم بوجهين احدها انه بالنفي يبطل
الحياه وليس بضد لها دل ان هناك ضد ابطلها وهو الموت
والثاني ان البدا اذا انتفت يصح ان يسمى شمله فيبقى الحيوه فيها

ولجوزان لا يبقى فلا بد ان يبقى بضد والجواب عن الاول
ان التفريق يبقى ما احتاج الحيوه اليه وهو البنيه والتاليف وعن
الثاني انه باطل لوجهين احدهما ان حيوه زيد لا يجوز ان يكون حيوه
لغيره فلا بد ان يبقى الحيوه عن الجمله والثاني ان جاز ذلك فانما
يكون حيوه له بان يبقى على ذلك الحد فاما اذا المرسق يبقى الحيوه
مسئله والحيوه حاله في العدم ويجوز عليها البقا خلافا
لابي القسم اما كونها حاله في العدم فلما بينا في باب الجواهر ان الجوهر
جوهر لذاته وهو جوهر في العدم واما البقا فالدليل عليه
ما ذكرنا من الطريقين احدهما انه تستمر على طريقه واحده اوقاتا
كثيره والثاني انه لا يبطل الا بضد او ما يجري مجرى الضد
على ما بينا من قبل واستدل ابو هاشم بان القدره اذا جاز
عليها البقا وهي محتاجه الى الحيوه فيجب جواز البقا على الحيوه ايضا
لان وجودها اذا تعلق بوجود الحياه فالواجب ان يتعلق بطلانها
ببطلان الحياه قال القاضي وهذا لا يصح لان التاليف المحتاج الى
المجاوره يبقى والمجاورات يبقى بعدها ولابي هاشم ان يقول التاليف
لا يحتاج الى الكون وانما يحتاج الى محلين متجاورين قال القاضي
ولنا في هذه الدلاله نظر مسئله ذكر ابو القسم في المسائل
يجب اعادته كما هو جمله وكما مات عليه ذكره في عيون المسائل
والجوابات وقال الجنه فمن قطعت يده وهو مؤمن ثم كفر ان يده

ماسعر

١٢٩

تخلق فيها حيوه انا يدخل الجنه ويدخل النار هو ولمثله لو قطعت
وهو كافر ثم امن يدخل الجنه ويخلق من يده حيوانا يصير الى
النار وعنده ان الاعراض لا تعاد فاعتبر الاجزا وذكر
ابو علي انه يعاد جميع الاجزا ذكره في كتاب الانسان
ولم يبين ان ذلك واجب ام لا وعلل بانه لو لم يكن كذلك لكان
لا يثبت من اطاع ولا يعاقب من عصى قال القاضي وهذا في نهايه البعد
قال ابو هاشم لعله غلط وقع من جهه الوراق ثم عند ابي علي
لا يصح اعاده التاليف لانه من جنس مقدورنا ولا الحيوه لان حياه زيد
يجوز ان يكون حيوه عمرو فاعتبر اعاده الاجزا على الحد الذي
ذكرنا فاما ابو هاشم فقال لا يجب الا اعاده الاجزا التي
لا يكون حيا الا بها دون الزيادات واختلف قوله في عين الاجزا
فذكر في بعض مسايل العسكري على ابي هاشم وكلامه في كتاب
الانسان ان الذي يجب اعادته الاجزا وعين التاليف وحكى
الشيخ ابو عبد الله رجوعه عنه بعد اذ احرا وانه قال لا بد
ان يعيد الاجزا وحيوته التي يختص به وذكر الشيخ ابو
عبد الله انه لا يجب اعاده تلك الاجزا بعينها والحيوه ولكن
يجب اعاده حيوه زيد ولا يشترط ان يكون تلك الاجزا
بعينها والحيوه ولكن يجب اعاده حيوه زيد عين حيوته التي
حيي بها بل لا يمتنع ان يكون في حرابه فضل من الحيوه
كلها يتعلق بزيد بيون بعضها من بعض وذهب القاضي

الى ان الذي يجب اعادته هو الاجزاء التي لا بد منها في كون الجملة حية
ولا يجب اعادة الحيوة ولا التاليف والذي يجب ان يدل عليه مواضع
اربعة احدها ان الاجزاء والتاليف والحيوة يصح عليهما الاعادة والثاني
ان الاجزاء بعينها يجب ان تعاد والثالث انه لا يجب اعادة التاليف والحيوة
والرابع لا يجب اعادة الجملة كما هي اما الدليل على الفصل الاول
انهما مما يبقى والقديم قادر لذاته فوجب ان يصح اعادتها اما الجواهر
فلا اشكال فيها عند الجميع انه يصح اعادتها فاما الحيوة فانه يصح
الاعادة عليها عند ابي علي ولكن لا يجب ان يعاد لما بينا ان حيوة
زيد يجوز ان يكون حياة لعمرو فاما التاليف فلا يصح عند ابي علي لانه
من مقدور العباد وعندنا ما كان متولدا عن سبب لا يصح عليه
الاعادة لكن التاليف عنده يصح ان يوجد مبتدا او متولدا وعند ابي
علي هاشم وان كان متولدا اذا كان سببه يبقى يجوز عليه الاعادة
وسبب التاليف يبقى واما الدليل على الفصل الثاني ان الذي
يجب اعادته هو الحي المخاطب المكلف والحي هو البنية مخصوصة
وانما يحقق يكون حيا لوجود الحيوة فيه والا فالمكلف هو الحي
فكما انه يعتبر الاجزاء في ثيابه حتى يكون زيدا كذلك في اعادته
ولانه لا بد ان يعلم الانسان في هذا اليوم انه الذي كان
بالامس ويعلم الشيخ انه كان صغيرا وشابا وهذا مما يعلم
ضرورة وثبت ان معلوم العلم يجب ان يكون على ما يتناوله والا كان

جهلا فاذا ثبت ذلك فكان المعلوم هو الحي لا ما يحل به من
الحيوة والتاليف فوجب ان يعتبر بعين اجزائه واما الفصل
الثالث انه لا يجب اعادة التاليف والحيوة ان المكلف
المستحق للثواب والعقاب المطيع العاصي هو الحي والحي هو الاجزاء
فوجب ان يكون الاعتبار في الاعادة بها ولان الحيوة مما له
فلو وجد في اجزاء زيد امثال من الحيوة ومهما كان فيما لا يخرج
من كونه زيدا واما التاليف فلا يجب اعادته لهذين الوجهين
واعتل ابو هاشم في اعادة عين التاليف بوجوه منها انه قال
قد عرفنا ان عين اجزاء زيد قد يكون في جملة عمرو ويكون بها
حيا فلم يكن معتبرا بنفس الاجزاء وانما يصير زيدا بالتاليف الذي
في تلك الاجزاء فوجب ان يعيد التاليف ليصير زيدا اولى بان يصير عمرا
ومنها انه يكون ان يبني الله تعالى بنيه زيد مثل بنية عمرو فلو كان
الاعتبار بالاجزاء فاذا اعدم بكر بان يكون زيدا اولى من ان يكون
عمرا فوجب ان يعاد عين التاليف ليصير زيدا ومنها ما ذكره في
الجامع وغيره لو كان المعتبر باعادة مثل التاليف لوجب اذا شق
زيد بنصفين وشق عمرو بنصفين ثم وصل نصف احدهما بنصف الاخر ان
لا يكون بان يكون زيدا اولى من ان يكون عمرا فانما يخرج من ان
يكون زيدا وعمرا لان المعاد في هذين النصفين مثل التاليف لا عين

التأليف قال القاضي وهذا التأليف الذي افردناه بعيد لان ما ذكره
في اعادة مثل التأليف قائم في اعادة عين التأليف لانه يجوز ان يكون
مؤلفا لذلك التأليف بعينه ويصير من اجزاء عمرو فاذا كان ما
ذكره قائما في عين التأليف كما هو في مثل التأليف وجب ان
لا يعتبر بالتأليف ويعرف ان التأليف يخص المحل دون الجملة
فهو كاللون والطعم وغيرهما فكما لا يجوز ان يكون المعاد معادا
لمكان هذه المعاني كذلك التأليف واعتل ابو هاشم لاعادة الحيوة
بوجهين احدهما ان زيدا انما يصير معادا باعادة حيوته دون مثل حيوته
فوجب ان يعاد عين حيوته والثاني انه بالحياة يصير كالجملة الواحدة
دون التأليف والبنية فاذا كان احد المعنيين انما يتبين من الآخر بحيوته
فيجب ان يكون هذا المعتبر والجواب ان ذلك غير مسلم
لان هذا الحي يجوز ان يكون حيا بهذه الحيوة وبامثالها فهو بمنزلة التأليف
فاما الفصل الرابع ان زيدا انما يكون زيدا باجزاء ابدا لانه
يسمن ويهزل ويشيب ويكبر ويكون جملته لا يخرج عن حاله وكذلك
لو عصى وهو مهزول ثم سمن يحسن ذمه ولا يقصد بالذم جزء دون
جزء ولهذا ابيح الذم والمدح للجملة من دون اعتبار الزيادة والنقصان
يوضحه ان من اساء الينا وهو مهزول ثم اعتذر واساء وهو سمين
ثم هزل واعتذر يصح وكذلك لو قطعت اطرافه لا يتغير حال المدح

والذم وعلى هذا يحمل ما روي ان الله تعالى يزيد في اجسام اهل الجنة
والنار وكذلك يبين ان المعتبر بالاجزاء التي بها يكون
زيدا ولانا نعلم الفصل بين الجسمين وان تغيرت احوالهما في السمن
والهزال علمنا ان المعتبر بتلك الاجزاء ولانا نعلم الحي انه الذي
كان بالامس وحاله يختلف بالسمن والهزال علمنا انه لا معتبر به و
احتج ابو علي بان الثواب يجب ان يصل الى المطيع والعقاب
الى العاصي فاذا كان سمينا وعصى وجب ان يعاقب كذلك وفيما ذكرنا
جواب مسئلة قال القاضي وكان بعض اصحابنا بالعراق يقول
ان الحيوة الذي يعتبر بها هذا الحي بعينه حيا لا امثال لها في المقدور
الا على وجه الزيادة في السمن والالات واستدل على ذلك
ان الزيادة في المحل على حيوة واحدة لو وجبت لصح الجمع بين الكل ولو وجد
الكل بحال المحل وحكمه وحال المحل الحي سوا لا يتغير في سائر الاحكام
لان الادراك سوا وكذلك جميع الاحكام وهذا ارجح يمنع
وجوده لا كونه مقدورا وذكر شيخنا ما يدل على انه تعالى
لا يحسن ان يفعل من اجزاء الحيوة في المحل الواحد اكثر من جزء واحد
واعتلوا بان وجوده يكون بمنزلة عدمه فاما عند قاضي القضاة
وجماعة من المشايخ انما ان الحيوة لو كانت مضمنة للشهوة لكان
يجب ان يكون الشهوة في محل الحيوة فلما كانت الحيوة في البدن والشهوة
لا يحل الا في القلب علمنا ان البنية مضمنة بها فان قيل الحيوة جعلت

الجملة كالشيء الواحد ومتى كان الحيوة في حيز واحد والشهوة فيما فلم
ننفس محلاهما فلما الشهوة تتعلق بالمدرك والحيوة يصح بها الادراك
من الحيوة في هذه الاطراف فيما ندرك بها فكان يجب ان تحلها الشهوة
الفاحتى تكون مشتهية ولان التضمين يقتضي ان تكون الحيوة على صفة في
حسنها لا يصح وجودها على تلك الصفة الا بوجود الشهوة كالجوهر والكون
وليس الحيوة صفة لاجلها تحتاج الى الشهوة فلم يصح طريقة التضمين
واحتج ابو هاشم بانه لولا ذلك لصح ان يقطع الحي اربا اربا فلا يالم
وهو حي صحيح والجواب ان هذا يلزمكم لان عندكم الحيوة مضمنة
بالشهوة وكان يجب ان يلتذ وبعد فانا نجوز ذلك لو لم يخلق الله
عنده النفار وانما لا يصح ذلك في الشاهد لانه اذا قطع اربا اربا لا
ينفى حيوته فكيف يلتذ او يعلم بالم ولو ابدله الله بنية ولم يخلق فيه
نفارا لكان يصح ان لا يالم واستدل بعض مشايخنا بان الحيوة
لو كان وجودها مضمنا بالشهوة ولا اختصاص شهوة دون شهوة
وجب ان يضمن وجودها بوجود اجناس الشهوات حتى توجد ما
يتناهى من الشهوات وهذا محال مسألة قال ابو هاشم لو كان
الموت معنى لما كان ضد الحيوة وقال ابو القاسم هو ضد لها لنا
انه لو كان ضدا لها لعاد الى كونه مثلا لها لساواه ان ذلك الضد
لابد ان يوجب صفة الجملة بالعكس مما يوجبه الحيوة ولا يوجب
صفة الجملة الا والجملة كالشيء الواحد ولا شيء يصير الجملة كالشيء الواحد

غير الحيوة فلو صارت كالشيء الواحد بالمعنى المضاد للحيوة وثبت ان الحيوة
انما توجب كونها كالشيء الواحد لما يرجع الى جنسها فكل ما شاركها فيها
كان مثلا لها ولان الموت لو كان ضدا للحيوة لاحتاج الى جميع ما يحتاج اليه الحيوة
لان هذا حكم المتضاد ان لو انفرد احدهما الى شيء لا يفتقر اليه الاخر لالتبس
الضد بغير الضد لانه لا يمكن القطع على انتفائه لاجل ذلك الضد بل يجوز ان
يكون انتفاؤه لاجل انتفاء ما يحتاج اليه ولا يلزم الرأي والداي لانا لا نقطع
على تضادهما وبعد فانا لا نقول الحرف يحتاج الى بنية وانما الواحد
منا يحتاج لكونه آلة له واحتج بانه لو نفى الحيوة عن المحل دل انه ضدها
فلما نفاها بواسطة وهو انه نفى ما يحتاج اليه الحيوة فصار المحل منفصلا
بعد ما كان متصلا او نقيض كالمنفصل مسألة يجوز وجود الموت
في جزء منفرد وقال ابو القاسم يحتاج الى بنية لنا ان حكمه مقصور على محله
ولا يحتاج في وجوده الى اكثر من محله كالالوان والاكوان وقال القاضي ويجب
على هذه الطريقة ان يحتاج الى الرطوبة ايضا وهو الذي تقتضيه طريقة ابي
هاشم في الاصوات لانه اعتل بانه اختص المحل وهذا قائم في الموت
وذكر ابو هاشم في الجامع انه يحتاج الى الجهة لكنه يقول انه وان
اختص بالمحل فمن حيث هو مناف لما يختص الجملة يجب ان يحتاج في محله
الى ما يحتاج اليه الحيوة وان كان لا يحتاج الى بنية كحاجة الحيوة لانها
انما احتاجت الى ذلك من حيث كان الحكم الموجب عنها يختص بالجملة
المبنية وهذا مفقود في الموت فلهذا ما يحتاج الى الجهة ويقطع

انه لا حل في الجماد وعلى هذا قال اذا حل في جزء من الانسان
فالميت به فلك الجزء دون الانسان لانه لو اوجب حالا للجملة
لوجب ان يصيرها كالشئ الواحد فكان مثلا للحياة فالموت اذا يجب
ان يصير المحل بمنزلة المتفرق الذي لا يتعلق حكم بعضها ببعض وذلك
يوجب انه يتعلق بالمحل على ان مضاده الجهل للعلم لانهما يتضادان على
الحي وعلى هذا قال الموت جنس واحد لان احد وصفه اخراج المحل
من ان يكون بعضا للحي مع الاتصال وسلامة الاحوال والكل في ذلك
متفق فوجب كونه جنسا واحدا واحتج بانه اذا كان ضدا للحياة
وجب ان يحتاج الى البنية كما يحتاج اليه الحياة وفيما مضى جواب
مسئلة الموت لا يضاد القدرة والعلم وقال ابو القاسم يضادهما وكذا قرب
انه خلاف في عبارة لنا انه ثبت ان الموت ضد الحياة ولو كان
ضدا للقدرة لكان ضدا للشيئين مختلفين وهذا لا يجوز لان العلم
يبقى عند الموت بطلان ما يحتاج اليه وهو الحياة حتى لو قدرنا وجود
الحياة معه مع الموت لما بطل العلم محل الموت محل يفتقر به العلم ولان
حكمه مقصور على المحل فلا يضاد ما يرجع حكمه الى الجملة ولانه لو كان
ضد العلم لكان القادر على احدهما قادرا على الاخر فلما لم يقدر على
الموت دل انهما ليسا يتضادان واحتج بانه عند وجود الموت
ينتفي العلم والقدرة كما ينتفي الحياة قلنا لان العلم والقدرة
يحتاج الى الحياة فهذا انما بطل بتعذر البنية مسئلة الحياة
يجوز عليها الاعادة وقال ابو القاسم لا يجوز لنا ان التي يجوز عليها

والقادر علمنا قادر لذاته ولشيئ متولد عن شيء فجاز الاعادة
علينا كالجواهر ولان ما يصح بقاؤه وليس القادر عليه قادر لذاته فلا
فرق بين وجوده وفناء منع البقاء وبين وجوده وعدمه بينهما عدم وسمي ابو
القسم هذا على ان الاعراض لا تبقى واحتج ايضا بانه لو جاز الاعادة
على الاعراض لجاز فيما احدث حسنا ان يعاد قبيحا في حال بقائه لاستحالة
ان يقع الباقي على وجه لم يكن عليه واحتج بانه لو جاز اعادة الاعراض
لجاز وجود الضدين قلنا ولم والاعادة بمنزلة الاحداث فكما ان
احداث الاعراض لا يوجب جمع ضدين كذلك الاعادة وكان
ابو القسم يقول يعاد الحي ولا يعاد الحياة مسئلة لا خلاف بين الشيخين
ان كل جزء فيه حياة انه من جملة الحي واختلفا فيما لا حياة فيه كالشعر
والظفر وسائر ما يتصل بالبدن على هذا الحد فقال ابو علي انها
من جملة الحي وقال ابو هاشم ليس من جملته والاقرب انه خلاف في عبارة
وجه قول ابي علي ان من لا يكون له ظفر وشعر من الاحياء يوصف
بانه ناقص كما يقال ذلك فيمن قطع اصبعه ولان الشعر والظفر بمنزلة
العظم في انه يعظم منه نموا بنموه ومتولد من اجزائه وجه
قول ابي هاشم انه لا يكون من جملة الحي الا ما يصح به الادراك ولا اعتبار
بالاتصال لانه لو اتصل بجسمه شيء من سائر الاتصال لا يصير من جملته وما
قاله ابو علي انه يعد ناقصا يلزم في المراة لا يعد ناقصة
لفقد اللحية والرجل لا يعد ناقصا لفقد الذوائب وهذا كما يوصف بالكمال

والعصا بالمابوس وقوله يموه بموه لا يصح لانه اذا جاز النمو
ولا حنوه فيه لم لا يجوز ان ينمو ولا يكون من الحي

باب القدرة مسئلة قال جمهورنا ان الله قادر الا

الله تعالى ويعمنا كل واحد من المكلفين قادر وفي غيرهم من الاحيا
ايضا من يقدر وهو قول اكثر اهل النظر لنا ان صحة الفعل من
احد الجملتين وتعذره على الجملة الاخرى مع استواء احوالهما وشروطهما
يدل على ان احد الجملتين يختص بمزية لاجلها يصح وجود الفعل منه
واهل اللغة يسمون تلك المزية مزية القادرين فان قيل ولم قلتم
ان تلك المفارقة كونه قادرا قلنا لانه لا يجوز ان يكون
تلك المفارقة راجعة الى وجودها وسهما وحياتها فلابد من
صفة زائدة لاجلها يختص به فان قيل قد تقع مفارقات بين امور
ولا تقتضي ما قلتم كمفارقة ما سمي لما لا يبقى وما يختص بمحل دون
محل فهلا جوزتم مثله في كونه قادرا قلنا المفارقة اذا اقتضت
الايجاب والاحالة لم يمتنع ان لا تعلل بما عليه الشيء في ذاته وليس
كذلك المفارقة اذا اقتضت التصحيح فلا نعين لان من يصح منه الفعل
لا يتعين صحة الفعل يوجد ولا بفعل مخصوص فيعلم انه لابد من صفة
اقتضت هذا الحكم ليستقيم تعذره عليه فان قيل اليس المبنى
يصح ان يحيا فعله ان يكون على صفة تفارق بها ما لا يجوز ان
يحيا قلنا لابد من كون هذه الجملة على صفة تفارق الاخرى فان كانت
تلك الصفة لا ترجع الى الجملة وليس يجب في المفارقات ان يكون على وجه

واحد فان قيل هلا قلتم انه يختص بطبع لاجله يصح الفعل قلنا
الفعل يصح من الجملة بدليل انه يحصل بحسب قصد الجملة وارادته
فثبت انه فاعل واحد والطبع يرجع الى الاحاد فلو كان للطبع
اوجب ان يكون كل جزء فاعلا ولهذا قلنا لا يجوز ان يكون فاعلا
للقدرة التي فيه لانها تحل في ابعاضه فان قال اعني بالطبع حالا
تختص الجملة بها قلنا فانت مخالف في العبارة فان قيل هلا قلتم
انه تعالى يخلق فيه الفعل فلذلك صح منه لا لانه قادر قلنا
هذا السؤال يبطل كون صحة الفعل دليلا على كونه قادرا لانه مع
تعلقه بهذا الفعل واختصاصه به اذا لم يدل على انه قادر لا يدل على
القدرة اصلا ولانا لو تصورنا كونه قادرا وصحة الفعل من جهته
لما اداه حاله على ما هو عليه الان فوجب ان يدل على انه قادر
وبعد فان جهما بنى على اصله الفاسد انه لا فعل للعبد وقد بينا
فساده مسئلة قال اصحابنا ان الانسان قادر بقدرة
للفعل يحل بعضه وقال النظام والاسواري والاصم هو مستطيع
بنفسه قبل الفعل وحكى زرقان عن علي الاسواري انه مستطيع
بنفسه للفعل في حال الفعل لنا انه يحصل مستطيعا في حال
يصح ان لا يكون كذلك والحال واحدة واختصاصه بهذه الصفة
على هذا الوجه يقتضي حاجته فيها الى امر سواه اذ انه وهو ما عليه
من الاحوال فلا يجوز ان يكون موجبه الى حدوث معنا فان قيل ولم
قلتم ان هذه الصفة تتجدد قلنا الوجوه احدها انا نسمع

لكونه حيًا وكونه حيًا متجدد بتجدد كونه متجددًا وثانيهما انا علمنا
ان الحي قد لا يصح منه الفعل مع ارتفاع الموانع فاذا صح علمنا انه لحدوث
حالة لاجلها صح الفعل وثالثها ان كونه قادرًا اذا لم يكن مقتضى عن
كونه حيًا ولا سائر ما يختص به لانه يرجع الى الاجزا وكونه قادرًا
يرجع الى الجملة فوجب ان يكون كونه قادرًا انما يتجدد له فاذا ثبت انه
يتجدد مع جواز ان لا يتجدد فلا بد من معنى متجدد على ما بينا في اثبات
الاعراض بدليل اخر ولانه لا يخلو اما ان يكون قادرًا لذاته او
لوجود معنى او لعدم معنى او بالفاعل ويبطل الاول لوجوه منها
انه لو كان قادرًا لذاته لوجب كونه قادرًا او لو كان كذلك له على وجه
الوجوب لما انحصر مقدوراته وكان بصفة القديم ومنها انه لو كان
لذاته لكان سائر الاجسام كذلك لانها متماثلة ولو كان كذلك
لما صح التمانع بين الاحيا لاستوا مقدوراتهم كما لا يصح بين قادرين
للنفس ومنها انه لو كان كذلك لكان لا يجوز عليه العجز والاعيا بوجه
ولكان يجب ان لا يموت لان صفة الذات تستند الى وجود الذات
ولا يجوز ان يكون لعدم معنى لان المعدوم لا اختصاص به ولا يجوز ان
يكون بالفاعل لان الفاعل انما يؤثر في حدوثه وما يتبع الحدوث
فلم يبق الا انه قادر لوجود معنى واحتج بان كونه حيًا يوجب
كونه قادرًا بشرط الصحة كما يوجب كونه مدركًا بشرط ارتفاع
الموانع وهذا فاسد للوجوه التي ذكرنا ويوضحه ان جملة الاذن
حية صحيحة وليس فيها قدرة وبعد فان الادراك يتمر

وجوبه مع كونه حيًا وارتفاع الموانع بخلاف القدرة مسألة
القدرة معنى يحل فيه يصير بها قادرًا وليس بجسم عندنا وهو قول الاكثر
وحكى ابو الحسين الخياط عن هشام بن سالم ومن تبعه ان القدرة جسم
وهي بعض المستطيع وبه قال ضرار وحفص الفرد وحكى عن هشام بن
الحكم وهشام الارمني ان الاستطاعة كل ما لا يكون الفعل الا به
كالالات والجوارح والوقت والمكان وعبر ان ~~الادراك~~ الارمني
قال كل ذلك قبل الفعل لنا انا بينا انه يكون قادرًا لمعنى ولا
يخلو ذلك المعنى من اربعة اوجه اما ان يكون جسمه او بعضه او
جسم اخر او عرض يحله ويبطل الاول بوجوه منها انه يجب ان يكون
قادرًا في كل حال على حد واحد لان جسمه اذا لم يتغير لم يتغير
ما يوجبه ومنها انه يجب ان يكون في سائر الاجسام مثله لتماثل
الاجسام ويؤدي الى ان يكون القادر هو القدرة ومنها انه
كان يجب ان لا يتساوى حاله في كونه قادرًا ولا يخالف سائر الاجسام
القادرة لان ما اوجب كونهم قادرين لا يختلف ومنها انه يجب
ان يكون كل جز قادرًا لان ما يرجع من الاحكام الى ذات الشي لا
يجوز ان يختص به جملة ولو كان كذلك لكان يصح التمانع بين الاجزا
وهذا فاسد واذا صح ان لا يكون قادرًا لجسمه فبعضه اولى
وايضا فانه لا يعقل تاثير اليه الا ويصح ان ينفي كونه قادرًا
مع بقائه ويبطل ان يكون لجسم اخر لانه منفصل عنه غير متصل
فكيف يؤثر ولم صار بان الاله بان يوجب كون زيد قادرًا اولى

من ان يوجب كون عمرو وحالهما معه فيما يتفق ولان حسن الفعل مع عدم
الآلة يصح فبطل بهذه الجملة ان يكون مستطيعا لمعنى هو جسم مسألة
القدرة معنى سوى ما يشتمل عليه الحركة والسكون وحكى الشيخ ابو القسم في
المقالات عن بعضهم انها سكون وعن بعضهم ان بعضها حركة وبعضها سكون
لنا ان الحركة وسائر اجناس الاكوان تختص المحل فلا يجوز ان توجب
لكونه قادرا وكيف يصح ان توجب كونه قادرا وهو الفاعل لها بقدرته وما
يقع بالشيء يجب ان يكون غيره كما ان ما يقع من القادر يجب ان يكون غيره ولانها
لو كانت الحركة توجب كونه قادرا لوجب اذا بطلت بضدها ان
يصير عاجزا وقد علمنا ان حاله في كونه قادرا لا يتغير بالسكون في
الاماكن ولان الكون مقدور لنا فلو كانت القدرة من جنسها لكانت
مقدورة لنا وفي تعذرها علينا دليل على انها جنس غير الحركة والسكون
مسألة القدرة عرض سوى الحيوة وقال بعضهم انها الحيوة لنا في
ذلك وجوه منها انا قد علمنا ان الحيين يتفقان في كونهما حيين ويختلفان
في كونهما قادرين ولو كان القدرة هي الحيوة لما جاز ذلك ومنها
انه قد يكون حيا ولا يكون قادرا اذ لا له عبره ومنها ان الحي يختلف
حاله في كونه قادرا في وقتين وحاله في كونه حيا لا يختلف ولهذه الطرق
يعلم انه معنى سوى الاعتقادات والارادات فقد بان انه جنس
برأسه ومنها ان الحيوة يختص بحكم يقتضي فيها التماثل وهو
الادراك والقدرة يختص بحكم يقتضي فيها الاختلاف وهو استحالة

تعلق بعضها بما يتعلق به سائرها فقد ان القدرة غير الحيوة واحتج
بان كل حي يكون قادرا ان شرط السلامة فاذا اخرج من كونه حيا
يخرج من كونه قادرا قلنا باطل بشحمة الاذن وبعد فان القدرة يحتاج
الى الحيوة فلذلك يبطل ببطلانه كما ان العرض يبطل ببطلان المحل مسألة
القدرة معنى سوى الصحة والسلامة وقال ابو القسم القدرة صحة البدن
والسلامة وحكاها في المقالات عن غيلان وثمامة وبشر وجماعة لنا
في ذلك وجوه منها ان كونه قادرا انه يرجع الى الجملة والصحة ترجع الى الاجزاء
لانه اما ان يعني بها نفس الجوهر او المجاورة او معنى فيه كالتأليف او الطبايع
كالحرارة والبرودة وكل ذلك يختص المحل ومنها ان الحي قد يكون
صحيحا ولا قدرة كشحمة الاذن ومنها ان جميع ما يشترط ان يكون
اليه لا يتعلق بالغير والقدرة يتعلق بالغير ومنها انه ان اراد بالصحة
نفي المرض فذلك نفي وان ارادوا معنى غيرها على ما ذكرنا فقد بينا
فساده واحتج بانها لو كانت معنى غير الصحة لجاز وجود الحي صحيحا
سليما من الآفات ولا يقدر على شيء والجواب قلنا عندنا يصح ذلك
ولهذا قلنا بشحمة الاذن صحيحة ولا قدرة فيها واحتج بان عند
زوال الصحة يزول كونه قادرا وبعودها يعود قلنا باطل بشحمة الاذن
ولانه قد يزول الصحة ولا يزول كونه قادرا او قد يزول كونه قادرا
والصحة بحالها وقد يختلف حاله في القدرة ويتفق في الصحة مسألة
قالت الاطبا القدرة هي اعتدال المزاج واثبتوا الطبايع
وعندنا انها معنى غيره لنا ان عند المرض يزول الاعتدال ولا يزول

القدرة ولان اعتدال المزاج عبارة عندهم عن الطبايع الاربعة
وهي متضادة والاشيا المتضادة لا يصح ان توجب صفة واحدة
ولان اعتدال المزاج ان ارادوا به اجساما توثر فقد بينا فساده
وان ارادوا اعراضا تختص المحل فقد بينا وان ارادوا اعراضا
توجب للمحل حالا فهم مخالفون في العبارة واحتجوا بانه متى اعتدل
المزاج قوي ومتى زال لم يقو وقد ذكرنا جواب مسئلة
والقدرة لا تحل في جماد وقالت الفلاسفة الاشجار في القوة بما لم
تخرج الى الفعل لنا انه لو صح وجودها في الجماد لصح كونه قادرا ولصح
الفعل منه ولان كل حكم يصح على الجماد فلا بد من ان يرجع الى كل جزء منه
لان الحال في ذلك كالحال في انه ليس كالشي الواحد فكما يجب لو حلت
القدرة في الجمادات ان يكون كل جزء قادرا ولو كان كذلك لما تغير حاله
وان صار حيا ولو كان كذلك لوجب ان لا يقع الفعل بحسب ارادته
واحواله وذلك محال مسئلة ولان الواحد منا على طريقة واحدة
اذا خرج من كونه حيا خرج من كونه قادرا ولا وجه لذلك سوى
حاجة القدرة الى الحيوة قالوا نحن نعلم ان الثمرة تحصل في الشجرة
والزرع يحصل من البذر والدجاجة تحصل من البيضة وامثال ذلك
دل ان فيه قوة قلنا ذلك يحصل بالفاعل المختار مسئلة
قال الشيخ ابو عبد الله القدرة لا تحتاج الى بنية مخصوصة سوى بنية
الحيوة وهو قول الشيخ ابي هاشم في بعض المواضع والاظهر من قوله انها تحتاج

الى بنية زايدة على بنية الحيوة وهو الذي ذكره في نقض الاستطاعة
على ابن الراوندي وفي كتاب الاصلح وهو الذي يقول به شيخنا ابو علي
ويعتمد في ذلك على امرين احدهما انه لو لم يكن الامر كذلك لحملت
النملة والذرة من الثقل ما يحمله الفيل لان القدرة مختلفة لا تتضاد
واذا كانت لا تحتاج الى بنية زايدة فيجب صحة ما ذكرناه وقد
علمنا ان الامر بخلافه فلا فرق بين جواز ان يكون الجزء يحمل الجبل
العظيم حتى يلزم فيه من الاعتماد ما يلزم الجبل وبين من جوز هذا
ولذلك خرق العادة والحال على طريقة واحدة في ان الحي اذا كان بنيته
رخوة لا يحصل فيه من القدرة ما يحصل في الحي بنيته مكتنزة صلبة والثاني
انا قد علمنا ان من يحصل في رجله او يده الخلخال عند المشي والعبث بساعده
قدرة على طريقة واحدة لتناقص البنية ولذلك متى فرج حالا بعد حال
عادت البنية الى ما كانت عليه صح عود حاله الى ما كان من كونه قادرا
ولا فرق بين من قال ان القدرة باقية وهناك منع وبين من قال في العاجز
وسائر من قال لا يقدر على شي مثله لان ذلك ان مع المنع يصح تحريكه
من فعل الله تعالى وان كان ممتنعا من الفعل بمنع من اي فعل كان
فان قيل فاذا كانت القدرة تحتاج الى بنية مخصوصة تجوزوا ان
تبنى الذرة هذه البنية فيوجد فيها من القدرة ما يوجد في الفيل قيل
اذا كانت تحتاج الى بنية لم يجز ان يوجد عند قدر من البنية الا قدرا
كما لا يجوز ان يلزم مع قدر من الرطوبة الا قدرا من الاعتماد فان
قيل البين المعلوم من حال الاعراض انه متى صار محلها محتملا
لبعض النوع احتمل سائرها قلنا الامر في ذلك موقوف على الدليل

وقد ثبت من حال القدرة ما ذكرنا أن النملة لا تحتمل قدرة الفيل
فلا بد من حاجتها إلى بنية مخصوصة لكن البنية التي معها يصح وجود الحياة
لا بد أن تختص بقدر زائد عليها لم يصح وجود الحياة فيه لأنه تقدير في
حكم الأعصاب بمنزلة الحجر والحديد وما هذه حاله لا تحتمل الحياة والقدرة
فإذا لم يجز ذلك فكل قدر من البنية تحتمل قدرًا من القدرة لا يجوز الزيادة
عليه واحتج الشيخ أبو عبد الله بوجهين أحدهما أن القدرة تحتاج إلى
محل فيه حياة بدلالة أنها توجد في سائر أجزاء الحي خلاف العلم لأنه لا
يحل إلا في بنية مخصوصة كبنية القلب فإذا كان كذلك وجب أن يصح
وجودها في محل الحياة فإذا صح وجود بعضها يصح وجود سائرها والثاني
أنه لو احتاج إلى بنية زائدة لأدى إلى صحة إثبات حي يستحيل كونه قادرًا
بأن لا تختص أجزاؤه بالبنية التي ذكرتموها والجواب أما بينا
أنه يحتاج إلى زيادة بنية والمعول في ذلك على الدليل ولا نسلم ما قال
يوضحه أن العلم يحتاج إلى بنية زائدة على بنية الحياة كذلك
القدرة وأما الثاني أنا نجوزه كما نجوز إثبات حي يستحيل كونه عالمًا
لفساد يرجع إلى القلب قال الشيخ أبو محمد اللباد الصحيح ما ذكره
أبو عبد الله وما ذكره الشيخان يدل على أن زيادة القدرة يحتاج
إلى زيادة البنية ولا يدل على جنسها يحتاج إلى بنية زائدة ولا خلاف
بينهم أن زيادة القدرة تحتاج إلى زيادة البنية وإنما الخلاف في وجود
جنس القدرة فلم يقع الشيخ لأنهما يذكر ألا ترى أنه يصح قدر من

القدرة في النملة وإن لم يجز وجود قدرة الفيل قال الشيخ أبو رشيد
الصحيح ما قاله الشيخان والصحيح من الاستدلال أن يقال
ثبت أن بنية البعوض لما لم يجز أن يكون في قوة الفيل ولم يكن المانع من
ذلك إلا أن القدرة تحتاج إلى بنية زائدة على بنية الحياة ولولا ذلك لصح
وجود القدرة الكثيرة فيه وتلك الحاجة ترجع إلى جنس القدرة لا
إلى قدرة بعينها لأن الحاجة إذا وجدت في بعض الأعراض في الحلول
فتلك الحاجة تعم الجنس لا الواحد بعينها ألا ترى أن العلم لما احتاج إلى
بنية زائدة على بنية الحياة احتاج جنسه كذلك القدرة مسألة
القدرة لا تولد القدرة قال أبو القاسم تولدها أما الدليل على أن
القدرة لا تولد وجوه منها أنها لو تولدت لتولدت عن الاعتماد فكان
يجب أن يزداد [illegible] المحل قدرة بنا ومنها أن الاعتماد مقدور لنا
والقدرة مما يختص القديم بالقدرة عليها فلو كان الاعتماد مولدًا لها لكان
مقدورًا لنا ومنها أن الاعتماد لو كان يولدها وهو مقدور لنا لوجب
أن نعلمه وغيره لاستحالة أن يقدر على شيء لا يعلمه لأن مقدوراتنا
تتعلق بها الأمر والنهي والحمد والذم وعند الإقدام والانتهاء والدليل
على أن القدرة لا تولد وجوه منها أن القدرة لا توجد إلا في محل فيه
حياة فلو جاز أن يسند التوليد إلى القدرة لجاز أن يسند إلى الحياة
والسبب إليهما فيكون مسبب واحد عن سببين وهذا محال ومنها أن
القدرة إذا حصلت فليس بعضها بأن يكون مولدًا للآخر أولى من أن يكون
الآخر مولدًا لهذا لأنهما يوجدان معًا فيؤدي إلى التباس السبب
بالمسبب وهذا لا يجوز ومنها أنه كان يجب أن يزيد قدرة

الواحد منا على امر من الامور وهذا فاسد ومنها انه لو كان يولد لولد
ما لا يتناهى اذ لا مانع الا ان يقول ان المحل لا يحتمل فيقول وجب ان
يولد في حاله واحده ما يحتمله المحل واحتج ابو القسم بان القدره
لا تبقى فلو لا انها تولد اخرى والا خرج من كونه قادرا وهذا فاسد
من وجهين احدهما ان عندنا القدره مما يبقى والثاني لو صح انها لا تبقى
لم يدل على ذلك لجواز ان يخلق الله تعالى القدره فيه حالا بعد حال

مسئله لا يصح ان يفعل بالقدره الا متولدا او مباشرا ولا
يجوز الاختراع الكلام يقع في موضعين احدهما في حد الاختراع
والمباشر والمتولد والثاني ما يصح ان يفعل بالقدره وما لا يصح اما
الاول فحد المخترع هو ان يفعل الفعل مبتدءا لا بالقدره في محلها
وهذا اما يختص به القادر لنفسه لانه كما استحال عليه القدره
والحلول واستغنى عن ذلك صح منه انه اختراع الافعال فلو لم
يقل انه يفعل على هذا الحد لما صح ان يفعل اصلا وفارق
حال الواحد منا لانه ان استحال عليه الاختراع فهناك وجوه اخر
يصح ان يفعل على ذلك الوجه فاما حد المباشر والمتولد فحكى
الشيخ ابو القسم عن بعض المعتزله ان المتولد هو الفعل
الذي يكون سببه مني يجاوز حيزي ويحل في غيري وعن بعضهم هو الفعل
الذي اوجد سببه يخرج من امكان تركه وعن بعضهم انه الفعل
الثالث الذي يلي الثاني مثل الالم الذي يلي الضربه ومثل الذهاب
الذي يلي الدفع وقال الاسكافي ان كل فعل يتهيا وقوعه على الخطا

دون القصد اليه والاراده له فمتولد وكل فعل لا يتهيا الا بقصد
وكل جزء يحتاج فيه الى تجديد عزم وقصد اليه والاراده له فهو
خارج عن حد المتولد داخل في حد المباشر وذكر ابو هاشم
في جوابات العسكري المباشر ما وجد عن عمر مقدمه والمتولد هو كل
فعل تقدمه او حدث معه سبب ولولاه لم يوجد وذكر
قاضي القضاه ان حد المباشر ما يبتديه القادر منا بالقدره في
محلها والمتولد ما يفعله بحسب غيره من الافعال والاصل فيه
ان الدليل لما دل ان القادر منا يفعل الفعل ابتداء لكونه قادرا
بقدره في محلها وقد يفعل الفعل بواسطه يوجد بحسبهما احتجنا
ان نفصل بين الامرين بعباره فقلنا في الاول بانه مباشر
وفي الثاني انه متولد كالتاليف الذي يتولد عن المجاوره والعلم المتولد
عن النظر والالم المتولد عن الوهي والصوت والاكوان المتولده عن الاعتماد
والدليل على صحة ذلك ان الواحد منا يفرق بين ما يصح ان يبتديه
بالقدره كالاراده والاعتقاد والحركه وبين ما يتعذر عليه فعله
الا بفعل اخر كتحريك الاجسام الثانيه فهذا حقيقه
المتولد وانما يفتقر الى ذلك لانه لولا الفعل الاول لما وجد
ولوجوده ما وجب ان يوجد فقيل فيه متولد ولا يقال فيما
نفعه القدره وذلك لانه لا يجب عنها وانما يفعله القادر من
حيث كان قادرا او ان للقدره تاثيرا في ايجاده فاما
وصف السبب بانه يولد فقد قال شيخنا ان المولد هو الذات
دون السبب والسبب هو الاله كالاله واذا كان هذا

المعنى معقولاً لم يمنع بالتعارف وبمجرد استعمال العبارة فيه وقد قالوا
ان الموجب للمتولد هو الفاعل دون السبب ويصح ان يقال ذلك في السبب
ايضا ويعاد به الوجه الذي ذكرناه فاما قوله اولا وعبر هو صحيح
صحيح لان المتولد قد يحل بعض الانسان كالعلم المتولد عن النظر
وكتحريك الكف المتولد عن الحجر الذي رماه رجع الى كفه مصاكه
الحائط له وقوله هو الفعل الذي يكون سببه ليس بمنكشف في بيان المتولد
وقوله هو الذي او حدث سببه فخرج من امكان تركه لا يصح لان
في المتولدات ما يمكن الانسان ان يفعل ضده خصوصا في الله تعالى لانه
يمنع الاعتمادات يولده وقد يكون في المتولدات ما لا ترك له اصلا
فلا يصح وصفه في الحقيقة بذلك وهذا الحد فاسد لهذين الوجهين وما
ذكرناه انه الفعل الثالث الذي يلي الثاني وهو مراد في فهذا
متضمن بيان بعض المتولدات ولا يجوز ان يحد الشي بذكر بعضه لان من
شان الحد ان يحيط بالمحدود حتى لا يخرج منه ما يجب ان يدخل فيه
وقوله انه الفعل الثالث الذي يلي الثاني لا يصح لان في المتولدات
ما يكون موجودا مع السبب فلا يكون فعلا ثالثا ولا ثانيا والذي
قاله الاسكافي بعيد لانه لا مدخل للخطا والعمد فيما يكون متولدا
او لا يكون لان كل فعل يقع بسبب فوجود العمد وفقده لا يوثر
في حاله وكذلك ما يقع لا عن سبب ولذلك يصح من النائم ان
يفعل متولدا او مباشرا فاما الدليل على ان القدرة تصح
ان يفعل بها مباشرا هو ما ثبت ان الانسان يفعل

في محل قدرته كالحركات والسكنات وقد دللنا ان الانسان
يفعل بعض المتولد في باب خلق الافعال ثم السبب على ضربين
احدهما تختص جهته كالاعتماد فمن حقه ان يولد في محله وغير محله ولا
بد من شرط وهو ان يكون محل الاعتماد مماسا لما يولد فيه او مماسا لما ماسه
وعلى هذا الوجه يولد الاجسام الحركة ويولد الاعتماد والصوت والثاني
من السبب لا جهة له ومن حقه ان يولد في محله ثم ينقسم فمنه ما لا يولد الا في
محله كالنظر يولد العلم والوهي يولد الالم ومنه ما يولد في محله وغير محله
لامر يرجع الى حاجة المستكن ويولد المجاورة للتاليف والدليل على انه
لا يصح ان يفعل مخترعا وجوه منها لو جاز ذلك لم يكن بعض المحال بان يفعل
فيه اولى من بعض كما نقوله لانه ليس له بعضها اختصاص وكان يجب
ان يتاتى منه تحريك الاجسام النائية ومنع غيرنا من تسكينها
حتى يكون ممكنا من ذلك كتمكننا منه في جوارحنا وبطلان ذلك في الجوارح
وكان يجب من الواجب منا ان يصح ان يفعل بقدرته في نفسه الفعل
سائره فلا يحتاج ان يستعين بما في الفعل وصحتنا انه كان يجب
في المدنف والعليل الذي يبطل القوة عن جوارحه ويقنع لسانه
وعليه ان يتمكن من تحريك جوارحه بقدرة قلبه كما يمكن بقدرة
جوارحه وتعذر ذلك يبين بطلان هذا القول ولهذا الوجه
الا خبر نعلم انه لا فرق من تعذر الاختراع في بعض القادرين
وفي سائر الاجسام وان من حق القدرة ان لا يصح يولد
الاعتماد الا مع المماسة انه يتعذر علينا تحريك ما نائي
عنا بالاعتماد الذي نفعله في اليد حتى اذا فرسناه وحملت

المماسة امكن ذلك فيجب ان يكون ذلك شرطا كما ان البنية الفعل
في محلها كالشرط فيه مثله لو وجدت قدرتان في محل واحد
لا يصح ان يفعل باحدهما دون الاخرى عند ابي علي وابي هاشم وقال ابو
عبد الله يجوز وقال قاضي القضاة مثل قولهما في افعال الجوارح الخلاف
محل على افعال الجوارح وقد اختلف عللهم في ذلك فاما ابو هاشم فان
عنده انما لا يجوز ان يستعمل احدى القدرتين دون الاخرى من حيث لا ينفصل
حاله في استعماله لهما واستعماله لاحدهما واذا لم يتميز من ذلك فاما
ان يفعل بهما عن تحريك المحل ولا اعتماد فيهما من لا يفعل واما ابو علي فيقول
لو استعمل احدهما في تحريكه لكان الاخرى قد حلت في الاخذ والترك
لانه لا يجوز استعمالهما في تسكين المحل لما يوجب من كون المحل متحركا
ساكنا فلم يبق الا ما قلنا فاما ابو عبد الله فقال انه لا يفعل
لكونه قادرا بالاخرى بهما ولا استعمال ليس بمعنى اكثر من
ايجاد الفعل بها وانما كان يتم ما قالوا لو كان من شرط الفعل
بها الاستعمال الذي هو غير مقدورهما قال القاضي وما قاله شيخنا
ابو هاشم قريب لان القادر بقدرة اذا لم يصح ان يبتدي بها الفعل
الا في المحل وان كان انما يفعل من حيث كان قادرا كذلك
لا يمتنع ان لا يصح ان يفعل باحدهما دون الاخرى لما ذكره
من العلة وان كان انما يفعل بها لكونه قادرا وقد ثبت انه
انه لا يصح ان يبتدي الفعل بقدرة في جزء من شاعره حتى يحرك
جميع المفصل لا من حيث كونه ايجاد الفعل بالقدرة والحاجة

الى الاله وكذلك ما قاله لان هذا الحكم انما يجب في افعال الجوارح
المبتدا فاما افعال القلوب فغير ممتنع ان يفعل باحدى القدرتين
لان ما يفعل في القلب يجري مجرى الاختراع ولا يجري القلب
مجرى الاله له ولذلك يصح ان يفعل الارادة في جزء من قلبه دون
جزء ولذلك يصح ان يفعل بالقدرة الاعتقاد دون الارادة وبالارادة
دون الاعتقاد ولا يجوز مثله في افعال الجوارح مسئلة والقدرة
مختلفة غير متماثلة ولا متضادة وقال ابو القاسم فيها مختلف ومتماثل
وعن بعضهم ان القدرة جنس واحد وعزي الى علي ان فيها متجانسة
كقدرة الجوارح لانه يفعل بها افعال الجوارح من جميع وقال كلها
مختلفة مثل قول ابي هاشم لنا ان بعضها لا ينوب مناب البعض فيما يرجع
الى ذاته لان الذي يصح ببعضها يستحيل بالاخرى فصارت كالقدرة
والجهود بوجه ان قدرتين منهما لا يتعلق بمقدور واحد لما يودي الى
وجود المقدور وعدمه فوجب ان يكون مختلفة لاختلاف متعلقاتهما
ولانا لو قدرنا وجود العجز في محل فانه لا ينفي جميع ما في الجسم
القدرة ولو كانت متماثلة لانتفى الجميع كما لو وجد جهل في جزء
من قلبه ينفي العلم من سائر اجزاء القلب مع صحة ان يجامع
العجز مع الكل سوى وكان يجب ان ينفي الجميع واحتج بانه
كيف يصح اثبات شيء لا مثل له ولو جاز ذلك لجاز اثبات شيء لا مخالف
له وهذا فاسد والجواب ان هذا موقوف على الدليل وقد
ثبت بالدليل كون مقدور لا مثل له فجاز ويستحيل في شيء ان
لا يكون له مخالف مع علمنا بالاشياء المختلفة احتجوا بانا وجدنا

١٩

فلو شاركه القدرة لكانت ممدوحة وقلنا معنى قولنا لا مثل له

الله تعالى بانه لا مثل له انه تفرد بصفات لا تشاركه فيها غيره
وتفرد بالانعام لا تشاركه فيه غيره وانه تفرد باستحقاق العبادة
وذلك لا يوجد في غيره ومعنى قولنا القدرة لا مثل لها ان قدرتين لا تتعلقان
بمقدور واحد واحتج بان قدرة الجوارح غير قدرة القلب بدليل
انه لا يصح باحدهما ما يصح ان تفعل بالاخرى قلنا عندنا يصح لو تغير
المحل وانما تعذر لاجل المحل مسئلة القدرة لا تتضاد وقالت المجبرة
القدرة على الضدين تتضاد لنا في ذلك وجوه منها انا نعلم من انفسنا
انا نقدر على التحرك يمنة كما نقدر على التحرك يسرة ومنها ان التضاد
انما يصح فيما يتعلق بالغير بان يتعلق بما يتعلق به الغير ويوجب الحكم
بالعكس وهاهنا لو تعلقا بمتعلق واحد لكانا مثلين لان كل واحد
منهما يوجب صحة الفعل ومنها ان تضاد العلل يعلم بتضاد موجبها
الا ترى ان العلم والجهل انما تضادا لتضاد كونه عالما جاهلا
وكونه قادرا على الضدين لا يتضاد بدليل انه تعالى قادر على الضدين
فدل ان القدرة ايضا على الضدين لا تتضاد ومنها ان القدرة على الضدين
لو تضادت لما كان بين المضطر والمختار فرقا وهذا فاسد والقوم
انما بنوا ذلك على قولهم ان القدرة مع الفعل موجبة وقد بينا فساد ذلك
مسئلة اكثر المشايخ يقولون للقدرة ضد هو العجز وهو
قول الشيخ ابي علي وابي عبد الله واختلف قول ابي هاشم فاطلق في
سائر كتبه باثبات العجز معنى وذكر في بعض المواضع ما يدل على
انه ليس معنى وقطع قاضي القضاة ان لا ضد للقدرة وذكر الاخشيد

في العجز بنا على اصله في نفي الاعراض وحكى ابو القسم عن ضرار
وابي حفص الفرد ان العجز بعض الجسم كما ان القدرة بعضه وقال
ابو القاسم هو الزمانة والمرض كما ان القدرة الصحة والسلامة
والصحيح ما ذهب اليه قاضي القضاة انه ليس بمعنى وانما هو
عدم القدرة لنا ان ما لا ندركه فالطريق الى اثباته حالة موجبة
عنه وتلك الحالة اذا لم ندركه ولا نعلم ضرورة فالطريق الى معرفتها
حكمها الصادرة عنها فلو كان العجز معنى وهو غير مدرك لكان
الطريق الى اثباته كونه عاجزا وكونه عاجزا لا نعلم ضرورة
وحكمه تعذر الفعل وتعذر الفعل قد يكون لعدم القدرة فقط
وقد يكون لفقد آلة وقد يتعذر باسباب وان لم يكن عاجزا فلم يمكن ان
يتوصل بتعذر الفعل الى اثبات العجز كما لا يمكن ان يتوصل بتعذر
الفعل المحكم الى انه جاهل لانه يتعذر على من ليس بجاهل ولا انتفاء القدرة
سقي ولا سقي لا نعقد هو العجز ان هذا بعيد لانا لا نعلم ان القدرة انتفت
عن الاعضاء وحالها كما كانت وانما كان يصح ما قال لو كانت الاحوال
كما كانت وانتفت القدرة فكان لا بد من معنى ينتفي به فاما
ونحن لا نعلم ذلك فلا طريق الى اثبات العجز معنى ووجه آخر وهو ان كل
معنى لا يكون له من الحكم عند الوجود الا ما يصح مع عدمه فوجب نفيه
وقد علمنا ان العجز لا يقتضي من الحكم الا ما يصح مع عدمه فوجب
نفيه وقد علم حصل له من حيث كان غير قادر وهو تعذر
الفعل من جهته مع ارتفاع الموانع فكيف يصح اثباته واحتج من خالف

بان العجز والقدرة يتعاقبان على الحي كالارادة والكراهة ولانه
يصير عاجزا بعد ان لم يكن والحال هذه واحدة وفيما مضى جواب
مسئلة اختلف من قال ان العجز معنى يمنع الفعل او قبله فقال
ابو الهذيل انه قبل وهو اختيار قاضي القضاة وقول كثير من المشايخ
وقال جماعة منهم انه يمنع الفعل لنا ان العجز ضد القدرة فيجب ان
يكون تعلقه بالفعل على حد تعلقها فاذا كانت القدرة لا يصح ان
تتعلق بالفعل الا في الثاني فكذلك العجز يوضحه انه لو تعلق بالفعل
في الحال لم يكن القدرة مضادة له لانهما غير متعلقة على غير الوجه
الذي يتعلق بالفعل عليه فيجب ان يكون متقدما وان يوجب
تعذر الفعل في الثاني كما ان القدرة يوجب صحة الفعل في
الثاني واحتج بان العجز ينفي الفعل كما يمنع قلنا ليس كذلك
بل ينفي القدرة على ما قررنا مسئلة اختلفوا في ان العجز يتعلق
بافعال كثيرة او بفعل واحد فالمحكي عن الجمهور القول الاول
وعن ابن الراوندي القول الثاني لنا ان العجز يجب ان يكون متعلقا
بكل ما يتعلق القدرة به والا لم يضاده لانه لو صح ان لا يتعلق ببعض ما
يتعلق به القدرة ومع ذلك يضاده صح انه لا يتعلق بشيء مما يتعلق
به القدرة ويضاده واذا ثبت فساد ذلك وجب ان يتعلقا
بمتعلق ويكون الحكم على العكس فثبت انه يكون عجزا من افعال
كثيرة واحتج بان القدرة يتعلق بفعل واحد
فكذلك العجز قلنا لا نسلم وقد بينا فساد ذلك مسئلة

من علم الله تعالى انه يمنع من الفعل او يحول بينه وبين الفعل او لا
يمكن منه لا له لا يجوز ان يومر بالفعل في تلك الحالة ومنهم
من قال يجوز ان يومر بشرط ان يفعل ان لم يمنع منه لنا ان الفعل
يتعذر عليه للمنع ونقض الآلة كما يتعذر لعدم القدرة فكما
لا يجوز ان يامر من لا قدرة كذلك لا يجوز ان يامر من يمنع لانه
يجري مجرى تكليف ما لا يطاق ولا يجوز ان يقال انه يامره بشرط
ان لا يمنع لانه تعالى عالم بما يؤول اليه حاله واذا علم تعذر الفعل
في حال الاحتراز امره ولو جاز ما قال لجاز ان يقال ان العاجز مامور
وغير المكلف مامور بشرط لو كلف واقدر واحتج بان المكلف
الممنوع من فعل الصلاة وجب ان لا يكون مكلفا ولما كان منعه مذموما
قلنا انما ذم لانه فعل قبيحا وورد الشرع بقبحه من حيث كان مفسدة
ولا يمتنع ان يكون وجه كونه مفسدة انه لولاه لكان الممنوع مكلفا
فلا فرق بين ان يخرجه من كونه مكلفا او من فعل ما كلف ٥
مسئلة اختلفوا فيمن يقدر على حمل خمسين رطلا ولا يقدر
على حمل مائة رطل فقال بعضهم فيه عجز عن حمل مائة وقال بعضهم
لا عجز به وانما هو عدم القدرة فقط قلنا انه يستحيل ان يكون
القادر على حمل خمسين رطلا لم يعجز عن حمل خمسين رطلا
لان القدرة من حقها ان يتعلق بالافعال المتماثلة والمختلفة
في المحال كلها من غير تخصيص ولا يصح ان يقدر على حمل جسم الا
ووجب كونه قادرا على سائر الاجسام فاذا ثبت ذلك

يستحيل كونه عاجزًا عنه وانما يتعذر حمل الجسم الزائد لان ما فيه
من الفعل يمنعه من حمل جميعه لحاجته في حمله الى ان يفعل في كل محل من
يعذر اجزا كلما فيه من الاعتماد ويكون الاعتماد الذي فيه بمنزلة قادر
اخر يمانعه بالحدوث والذي يعرفي الكتاب انه يجب ان يفعل في كل
محل بعدد اجزا اعتماداته وشيخنا ابو اسحاق يقول لحاله ان يفعل في
كل محل بعدد جميع اجزا اعتماداته وزيادة جز حتى يصير يفعله بالوجود
اولى كما نقوله في المانع والممنوع ولا يقال ان ما لا يقدر عليه يجب ان يكون
فيه عجز لانه لا يقدر على ما لا نهاية له وليس فيه من العجز ما لا نهاية له
ولو وجب كونه عاجزا عن اختراع الاجسام وهذا محال وانما يصح ان يعجز
عما يصح ان يقدر عليه على البدل ومتى وجد العجز لم يتميز ما يتعلق بالعجز عما يتعلق
به القدرة مسئلة الممنوع من الفعل قادر عندنا وعن بعضهم
انه ليس بقادر ولا فيه قدرة وقال جعفر بن حرب انه قادر لا
يقدر على شي كالمطلق حقيقة بصير لا يبصر لنا ان المنع نفي الفعل او
جرى مجرى المنافي له كالعلم الضروري نفي الجهل وتحريك الاقدر
يمنع من تسكين الاضعف واذا ثبت ذلك فالقدرة باقية وحال القادر
لم يتغير بورود المنع عليه فان تعذر الفعل كما انه يقدر على ما
يقع في العاشر وان تعذر منه ايجاده الان واذا ثبت ذلك ووصفنا
له بانه قادر يفيد ما عليه من الصفة لا وقوع الفعل لانه لو افاد ذلك
لما صح وصفه تعالى بانه قادر لم يزل ولا بانه قادر على الضد ووجب ان يصح

وصفه بانه قادر وما قاله جعفر مناقضة ظاهرة الا ان يحمل على
انه قادر لا يقع منه الفعل وليس كقولنا بصير لان المراد به ممن
يصح ان يبصر المبصرات اذا وجدت ولان القدرة انما تتعلق بالمقدور لنفسها
فكيف يقال انه مع وجودها انه لا يقدر ولا يقال انه قادر بشرط التخلية
لان الصفة حاصلة له قبل التخلية كما هي بعدها ولا معنى لاشتراط التخلية
وقد اختلف شيخانا فقال ابو علي حاله في كونه قادرا ولا منع كحاله
مع المنع وقال ابو هاشم حاله تختلف في ذلك وانما هو قادرا على
طريقة الاستحقاق وان قدرة فيه قال القاضي والاقرب انه خلاف في
عبارة لان ما مر في كتبه تقتضي قول ابي علي مسئلة اختلفوا
فيمن لا قدرة فيه هل هو حي فقال جماعة انه يحسن ويألم ويجوز وجود حيوان
وحي لا قدرة فيه وحكى الشيخ ابو القاسم عن جماعة انكار ذلك وبه
يقول الاسكافي والصحيح هو الاول لنا ان القدرة غير الحيوة وقد
دللنا عليه من قبل ولا يحتاج في وجودها الى القدرة ولا وجودها يتضمن
بوجود القدرة فوجب ان يصح وجود الحيوة ولا قدرة بين ذلك انه يصح
كونه حيا وهو عاجز كما يكون ذلك وهو قادر فاذا ثبت ذلك لم يمتنع
وجود حي لا قدرة فيه بان لا يختار القادر عليها احداثها واحتجوا
بان الحي لا يخلو مما يحتمله وبانه يؤدي الى اثبات حي لا يصح ان يفعل
والجواب عن الاول اما شيخنا ابو علي يقول ان المحل اذا احتمل
شيئا لا يخلو منه ومن ضده فعلى قوله يجب ان يبطل فان كانت
القدرة تحتاج الى امر زائد على ما يحتاج اليه الحيوة وهو الاظهر
من قوله يخلو الحي من القدرة والعجز ويصح وان كان لا يحتاج في بنية

لا يخلو من قدرة او عجز لكنه وان قال ذلك فعنده يجوز ان يخلو من
القدرة الى العجز فهو يخالف الاسكافي واما ابو هاشم فيجوز ان
يخلو الحي منهما ولا يلزمه هذا الكلام والجواب عن الثاني
انه يصح عندنا وقد ثبت ان تخمه الاذن حسن وبالمرء ولا يصح الفعل
بما قدمت ما قلناه مسئلة حكى ابو القسم عن النظام انه لا يقدر
الانسان على ما لا يخطر بباله وهو الصحيح ووجه ذلك ان تعلق القدرة
بالمقدور يرجع الى جنسها فلا يقف ذلك على ان يخطر بباله ولهذا
يصح منا النائم ان يفعل ما لا يخطر بباله ولذلك يصح من نافي الاعراض
ان يقدر عليها اجمع وان نفاها اجمع ولانه لو كان القدرة في تعلقها
بالمقدور يتعلق بالخطور بالبال لوجب حاجتها في ذلك الى الاعتقاد
والكلام لان الخاطر لا يخلو من هذين فاذا علمنا استغناه في
الوجود والمتعلق الى ذلك ثبت ما قلناه احتجوا بانه يستحيل ان يقدر
على شي لا يخطر بباله قلنا ولم وهل نازعنا الا في هذا مسئلة
قال بعضهم القدرة علة للفعل وقال بعضهم سبب الفعل وعندنا انها
ليست سبب ولا علة ووجه ذلك ان القول بانها علة وسبب يقتضي
كون الانسان مختارا او مجبرا له بحسب دواعيه وهذا فاسد
ولان العلة توجب حكما للموجود كالعلم يوجب كون الحي عالما والحركة
توجب كون المحل متحركا فاما ان توجب غيرها فمحال ولانه لو كان
سببا او علة لكان فاعل القدرة هو الفاعل للفعل منفردا به وكان
لا يصح الامر والنهي والحمد والذم وهذا فاسد احتجوا بان

القدرة تؤثر في الفعل فوجب ان يكون لها علة او سبب ولانها موجبة
والجواب عن الاول ان تأثيره في ايجاب كونه قادرا لا انه هو يفعل
الفعل وعن الثاني انها غير موجبة على ما قدمنا مسئلة قال
ابو علي قدرة القلوب لا يكون قدرة على افعال الجوارح الكلام في هذا
الفصل يقع في مواضع اولها بيان ما قيل فيه والثاني ان القدرة
يتعلق بافعال القلب كثيرة والثالث بيان كيفية التعلق والرابع ان قدرة الجوارح
هل يتعلق بافعال القلب وقدرة القلب هل يتعلق بافعال الجوارح والخامس
هل يسمى ذلك كلاما لا والسادس تتبع الاقوال وبيان صحيحها وفاسدها
وما يرجع من الخلاف الى المعنى وما يرجع الى العبارة اما في الفصل الاول
فحكى شيخنا ابو القسم عن قوم ان كل قدرة يتعلق بمقدور واحد وهم
المجبرة وعن ~~جماعة اهل العدل وغيرهم ان القدرة الواحدة يتعلق~~
~~بمقدور واحد وهم المجبرة~~ وعن جماعة اهل العدل وغيرهم ان القدرة
الواحدة يتعلق بافعال كثيرة ثم اختلفوا فقال قوم قدرة الكلام هي
قدرة المشي بالرجل وانما يمتنع منه لمانع وقال قوم قدرة الكلام غير
قدرة المشي وكذلك غير قدرة الارادة بالقلب وقدرة النظر
بالعين ثم اختلفوا فقال بعضهم ان القدرة جنس واحد وقال بعضهم
بل اجناس والذي يقوله شيخنا ان القدرة يتعلق بافعال كثيرة
ويتعلق بالمتضاد والمتماثل والمختلف وانما يتعلق بالمتماثل في الاوقات
والمحال فاما في محل واحد في وقت واحد في جنس واحد لا يتعلق باكثر
من جزء واحد على ما نفصله من بعد واختلفوا فقال ابو هاشم

على قدرة القلب لا يصح بها المشي وقدرة الرجل لا يصح بها الارادة وافعال
القلب وقال ابو هاشم بكونه وهو قول ابي عبد الله واختيار القاضي
ثم اختلفوا فقال ابو هاشم لا اسمي قدرة القلب قدرة على افعال الجوارح
وقال غيره سميتها على ما نسبه اما الفصل الثاني فقد بينا ان القدرة تتعلق
بالضدين والمختلفين والمتماثلين واذا صح ممن يفعل الحركة ان يفعل
الاعتماد واما الفصل الثالث فالاصل فيه ان القدرة تتعلق بمقدورها
من وجوه اربعة اولها ان القدرة تتعلق بالمختلف من اجناس مقدور العباد
ومن هذا الوجه تتعلق بما لا ينحصر لانه لا يمكن ان تتعلق ببعض دون بعض لكن
المختلف من الاجناس التي يمكن ان يفعل بها ينقسم فما كان من افعال الجوارح
لا يكون الا محصورا اذا كان مختلفا لانه الاكوان والاعتمادات
والتاليف والالام والاصوات فلا يصح ان تتعلق الا بذلك واما المتماثل
والمتضاد من افعال الجوارح ولا يكون محصورا وما كان من افعال القلوب
فان مختلفه لا ينحصر كالاعتقادات والارادات وغيرها فالقدرة
تتعلق بالجميع ولا حصر في باب التعلق ولذلك لا قدرة يشار اليه الا وقد
يجوز ان يفعله كل قادر منا على تفاوت احوالهم ولا قدرة الا وقد يصح
ان يفعل اكثر منه ثم يجب ان تراعى تمكن القادر من ايجاد ذلك
مجتمعا فما لا منع من اجتماعه حكم بانه يصح ان يجمعه وما حصل فيه منع
لم يمكن ذلك ولذلك كان بعضه يحتاج الى ما لا يحتاج اليه سائره
ولذلك يصح ان يفعل بقدرة الجوارح افعال القلب واما تمكن القادر من
فعل الاعتقادات والارادات على اختلافها فواضح لان حالها

يتفق في احتمال المحل فالقدرة تتعلق بالجميع فيصح ان يفعل يدل عليه
انه لولا انه يتعلق بالجميع والاجناس من الواحد منا ان يريد اشيا
ولا يصح ان يعتقد شيئا وان يعتقد اشيا ولا يقدر ان يريد شيئا وذلك
فاسد واما افعال الجوارح فعلى طريق الاستدلال لا يصح ان يفعل الا الاكوان
والاعتماد دون التاليف والصوت والالم لانها لا توجد من فعلنا الا متولدة
لكنا متى فعلنا اسبابها حصل الجميع مفعولا بالقدرة الواحدة وبانها
ان تعلق بالجنس الواحد في المحال وذلك مما لا يقع فيه حصر الا من حيث كان
الموجود من المحال يجب ان يكون محصورا الا انه ثبت ان القادر منا كما
يصح ان يفعل الضدين على البدل والاجناس المختلفة وكذلك لا محل يشار اليه
الا وقد يصح ان يفعل فيه ولا فرق بين من حوله في قدرته ان يختص لمحل او وجود
فيها ان يكون على الكون في مكان فقط في ان ذلك يخرج للقادر منا ان يكون
ممنوعا الى ان يكون في حكم المضطر الممنوع واذا صح انه يمكنه ان يفعل ذلك
لقدرة في التعليق لم ينحصر ثم يجب ان يعتبر حال القدرة في ذلك فمنها ما يصح الجمع
اذا لم يكن منع ومنها ما لا يصح ذلك فيه لمنع وثالثها ان القدرة قد تتعلق
بفعل الجنس الواحد ولا اجناس في الاوقات من غير حصر لانه يثبت جواز
البقاء عليها وانه في كل حال يصح ان يفعل بها ولا ادى الى قلب جنسها ولو
بقيت ابدا لجاز ان يفعل بها كما نقول في اهل الجنة ورابعها
ان تتعلق بالجنس الواحد في الوقت الواحد في المحل الواحد فمتى في
هذا الوجه لا تتعلق الا بجزء واحد فان قيل ولم قلتم انها
في الوجوه الثلاثة لا تنحصر على ما قاله بعضهم قلنا اما تعلقها

بالاضداد والمتماثل والمختلف فالدليل عليه وجوه منها انها
لو تعلقت بمقدورين واحد لكان القادر في حكم الممنوع المضطر ومنها
انا علمنا ان من قدر على تحريك يده يقدر على تسكينها ومن يقدر على كونه
في جهة بعينه يقدر على حركته في جهة سائرة واذا تعدى في التعلق باكثر
من واحد لا يحصر اذ لا حاصر ومنها ان من يقدر على الحركة يقدر
على الاعتماد فلولا ان القدرة الواحدة تتعلق بهما والا لما صح ومنها انه
لو لم يقدر الا على شيء واحد لكان الكافر لا يقدر على الايمان فلا يحسن امره
فان قيل اليس يتعدى من الجنس الواحد الى التعلق بسائر الاجناس
قلنا يتعدى الى اجناس يصح ان يكون مقدورة لها ولا يحصر فاما
فيما يستحيل ان يتعلق بها فلا يتعلق قال القاضي وفي ثلث مسائل
يتعدى عن الواحد ولا يتعدى الى ما لا يتناهى احدها ان الجواهر
الستة لو وضع السابع في وسطهن فان ذلك الكون الذي فيه يولد
ستة اجزاء من التاليف يتعدى عن الواحد ولا يتعدى الى ما لا نهاية
له لان جهات الجوهر محصورة والثاني ان عند ابي هاشم الاعتماد
يولد التاليف يجوز بالتعين بقدرة واحدة في وقت واحد في محل واحد
الا ان هناك حاصر وهو انه لا يولد الا في محل واحد والثالث من
فعل في يده حركة عن الاعتماد وفعل في الثاني حركة مبتداة مثلها
فيكون حركتين بقدرة واحدة احدهما عن اعتماد والاخرى مبتداه
مثلها فيكون حركتين بقدرة واحدة احدهما عن اعتماد واخرى

مبتداه لانها لم يتعد عن واحد لان ما يتولد عن الاعتماد لم يحصل في
القدرة في حال ما حصل المباشر فان قيل ولم قلتم انها في الوجه
الرابع لا يتعلق الا بجزء واحد قلنا لوجهين احدهما انها لو تجاوزت
ذلك في التعلق لوجب ان لا ينحصر على الوجه الذي ذكرنا في سائر وجوه
تعلقها ولو كان كذلك لادى الى ان يصح من الضعيف حمل الجبل العظيم
لانه لا قدرة يحتاج في نقله الا وهو مقدور الضعيف وفي بطلان ذلك وتفاوت
احوال القادرين في نقل هذا التفصيل دليل على صحة ما قلناه وثانيها
انها لو تعدت في التعلق عن واحد لم ينحصر وكان يودي الى مماثلة القدر
وهذا محال واما الفصل الرابع وهو ان قدرة القلب قدرة على افعال الجوارح وقدر
الجوارح قدرة على افعال القلب عند ابي هاشم خلافا لابي علي وجه قول
ابي هاشم ان بعض اجزاء البدن لو نقل الى تضاعيف القلب صح ان يفعل
بذلك الجزء افعال القلب لما بينا ان مقدور القدرة متجانسة فلولا
ان اجناسها تتعلق بكل قدرة والا لما كان باختلاف المحل يختلف حال
المقدور لان ما ليس بمقدور بقدرة لا يصير مقدورا بتبدل المحل ويقال
لهم لو نقل جزء من اليد الى القلب لم يخل اما ان يصح ان يفعل بها الارادة
فهو ما نقول او لا يصح فينقض قوله ان من حق القدرة ان يكون قدرة على ما
يصح ان يحل محلها احتج ابو علي بوجوه منها ان قدرة اليد لو كانت
قدرة على العلم لصح ان يفعل بها العلم ومنها انه لا يصح ان يفعل بها
الاعتقادات فلو جاز ان يقال هي قدرة عليه ولا يصح ان يفعل بها
لجاز ان يقال في المعدوم هو قدرة على اشياء والجواب ان الفعل يصح
ان يفعل بها الا ان العلم والارادة يحتاج الى محل مخصوص ليس بموجود

في اليد فلو نقل هذا الجزء الى تضاعيف اجزاء اليد صح ان يفعل بها
ذلك فاما الفصل الخامس قال ابو هاشم لا اسمي قدر القلوب
قدرا على افعال الجوارح وان كان قدرا عليها في الحقيقة وقال ابو علي
بن خلاد وابو عبد الله وابو اسحاق بن عياش والقاضي يسمى بذلك
وجه ذلك ان القدرة موجودة والتعلق بها موجود وانما لا يصح ان
تفعل لعدم السبب فهو في حكم الممنوع من مقدورات القلب ولو زال
المنع بنقل الجزء من اليد الى تضاعيف اجزاء القلب لصح ان يفعل فاذا جاز
ان يقال في الممنوع انه قادر وفيه قدرة جاز هاهنا ان يقال هي
قدرة على افعال القلب ولا يلزم القدرة المعدومة لان العدم يحيل التعلق
لا المنع لكن لكونه معدوما وجه قول ابي هاشم لان هذه القدرة
لا يصح ان يفعل بها افعال الجوارح فلا نسميها قدرة عليها كما لا نسمي المعدوم قدرة
لهذا المعنى مسألة ذكر بعد هذا ان القدرة يتعلق بافعال كثيرة
مختلفة ومتماثلة ومتضادة وقالت المجبرة كل قدرة تتعلق
بفعل واحد وقد بينا وبعدها ذكرنا ان القدرة يتعلق بما لا يتناهى
من الاجناس في وقت واحد ومن الجنس الواحد في الوقت الواحد
في المحال ومن الجنس الواحد في الوقت في محل واحد لا يتعلق باكثر
من جزء واحد وبعدها ان القدرة ليست موجبة وقد بينا
في باب العدل وبعدها الاستطاعة قبل الفعل وقد بينا بعدها ان
القدرة يتعلق بالضدين وكل ذلك مما قد بيناها مسألة
اختلفوا في القدرة متى يحتاج اليها ومتى يستغنى عنها قال ابو الهذيل
انه يحتاج اليها قبل الفعل واذا وجد الفعل يستغنى عنها ويجوز

عنده وجود الفعل مع عدم القدرة ومع العجز عن الفعل بالقدرة المتعلقة
المتقدمة ويجوز وجود اقل قليل الفعل من افعال الجوارح مع الموت
بالقدرة الموجودة في حال الحيوة ولا يجوز مثل ذلك في الارادة والعلم
وعن جماعة من المعتزلة انه لا يحتاج اليها في حال وجود الفعل ليفعل
بها ما قد وجد لكن يحتاج اليها لانه محال وجود الفعل في جارحة ومنه
عاجزة هذا في المباشر ويجوز في المتولد وحكى الشيخ ابو القاسم عن جماعة
انه يحتاج اليها للفعل في حالة ليفعل بها في ذلك الفعل وعن المجبرة
انه يحتاج الى القدرة مع الفعل لا قبله الكلام يقع في موضعين احدهما
ان القدرة يحتاج اليها قبل وجود الفعل لا معه والثاني ان احكام
الافعال في ذلك يتفق اما الاول فالدليل عليه ان القدرة انما يحتاج
لاخراج الفعل من العدم الى الوجود على ما تقدم في باب العدل فاذا
وجد فقد حصل ما احتيج الى القدرة لاجله فيستغنى عنها لانه
لو لم يستغن عنها وقد حصل الموجود اولا لوجب ان لا يستغنى
ابدا او ليس حاجة الفعل الى القدرة كحاجة العلم الى الحيوة لانه كان
يجب ان لا يصح القدرة مع الفعل وضده كما لا يصح وجود العلم مع
الموت وضدها ولان اكثر مقدورات القدرة يصح وجودها
في الجماد فكيف يقال انه يحتاج الى القدرة فاذا صح ذلك صح انه يحتاج
اليها قبل وجودها ولا يلزم حاجة العرض الى المحل لانه يحتاج اليه ليوجد
فيه والقدرة يحتاج اليها لاخراج الفعل من العدم الى الوجود
واذا ثبت هذا فلما يصح وجود المقدور وقد انتفت القدرة واذا
صح ذلك لم يمتنع وجوده مع العجز لان العجز لا ينافي الحركات بل تلك

عن القدرة وسماه ابو هاشم ذلك بالسبب والمسبب فقال اذا صح
وجود المسبب مع فنا السبب لان السبب استغنى عنه كذلك
ما نحن فيه واحتج من خالف باستحالة وجود الفعل في حالة عدمه
قلنا وما المانع منه اذا وجد المقدور ووجد معه العجز ولا يصح فيا تسمى
على القادر لانا نجوز ذلك في القادر ايضا واما الفصل الثاني
فالمحكي عن ابي الهذيل انه لا فرق بين افعال الجارحة وافعال القلب في ذلك
فقال لا يصح وجود افعال القلب مع عدم القدرة ويجوز في افعال الجوارح
وتاول شيخنا ابو هاشم ذلك انه جعل القدرة كالجزء فيما يتعلق
بافعال القلب واوجب الحاجة الى القدرة لقصر العلم محتملا
لما يختص به من الافعال وعند شيخنا الجميع سوا وجه ذلك وجودها
يغني عن القدرة فجاز وجودها مع فنا القدرة كما في افعال الجوارح فان
قال اني اقول انما يحتاج الى القدرة كما يحتاج الى الحيوة قلنا
اثبات حاجة بغير دليل لا يصح وثبت بما قلنا ان افعال الجوارح والقلوب
يستويان مسئلة اختلفوا في القدرة متى يفعل بها فحكى ابو القسم
عن ابي الهذيل انه يفعل بها في الحال الاول وان لم يوجد الفعل
الا في الثاني والحال الثانية عنده حال فعل فحال فعل عنده غير
حال يفعل وعن بشر انه قال لا اقول يفعل بها في الحال الاول ولا في الحال
الثانية لكني اقول الانسان يفعل والفعل لا يكون الا في ثانية وعن
جماعة المعتزلة انا نقول في الحال الاول انا نفعل بها في الحال
الثانية فاذا جاءت الحال الثانية ووقع الفعل قلنا فعلنا بها في
هذه الحال ولا نقول نفعل بها لان الفعل قد وجد فحال يفعل قبل

ان يوجد الفعل وهي حال فعل اذا وجد وعن اكثر اهل النظر
ممن يقول الاستطاعة قبل الفعل ان الانسان يقدر في الاول ويفعل
في الثاني والكلام يقع في موضعين احدهما ان القدرة متى يفعل بها في
الحقيقة ويفعل في الثاني هو الكلام يقع في موضعين احدهما وهذا انما
معناه لانه انما يفعل بها في الوقت الذي يحتاج اليها في ايجاد الفعل
وهو الحال الاول واذا وجد استغنى عنها والقول بانه يفعل بها كالقول
بانه يفعل باللون والحركة وسائر ما ليس بقدرة ولا يجري ذلك مجرى السبب
والمسبب في ان المسبب اذا وجد يوجد معه المسبب لانه لولا السبب لما
كان يوجد في تلك الحال المسبب بالقدرة فصارا جميعا يوجدان بها
وان كان السبب يوجد ابتدا والمسبب بواسطة فصارا جميعا
يوجدان بها وان السبب كالآلة فليس يحتاج المسبب الى ان يكون وجود
السبب معا حتى يوجد انا القدرة المتقدمة كما يحتاج الى محل خلاف الفعل
فانه يحتاج الى القدرة ليوجد فاذا وجد استغنى والوجه الثاني الكلام
في العبارة فعند ابي الهذيل وابي علي وابي القسم الحال الاول هو حال يفعل
ولما يوجد وكذلك سيفعل ومتى وجد يقال فعل ولا يقال يفعل
وسيفعل فاما ابو هاشم فيقول اذا كان الفعل مستقبلا قيل
سيفعل وسوف يفعله واذا احتمل الحال يفعل واذا انقضى قال فعل
فالاول اخص بالمستقبل والثاني بالحال والثالث بالماضي ومن العبارة
على ترتيب الافعال في الاوقات وهذا اوضح مسئلة
القدرتان لا تتعلقان بمقدور واحد ها هنا اربع مسائل احدها

قدرتان في قادرين لا تتعلقان بمقدور واحد والثاني في قدرتان
في شخص واحد لا تتعلقان به ايضا والثالث قادران لا تتعلقان بمقدور
واحد والرابعة لا تتعلق بقادر وقدرة والعلة في الكل واحدة
وهو انه يؤدي الى وجود الفعل وعدمه او يؤدي الى اثبات الفعل
فعلا لمن يجب نفيه عنه او نفي الفعل فعلا لمن يجب ان يثبت فعلا له
وكل ذلك فاسد بيانه انه اذا كان في قادرين يصح ان يريد احدهما ضد
ما يريده الآخر واما بين قدرة وقادر فلما ذكرنا واما قدرتين
فيجوز ان يوجد في قادرين فيؤدي الى ما ذكرنا واما قدرتان
في شخص واحد فلانه يجوز ان يكون في محلين وان يفعل باحدهما ويكون
في محل واحد فيفعل باحدهما دون الآخر فيؤدي الى ما قلنا والمجبرة
يقولون ان الفعل من قادرين خلق الله تعالى كسب للعبد وقد بينا
الكلام في فساده على ان الفعل بجميع صفاته يحصل بالله تعالى ولم يبق
شيء يضاف الى العبد فاما من يقول من اصحابنا ان عين ما يقدر عليه
العبد يقدر عليه تعالى ويفعل احدهما يخرج من ان يكون مقدورا
للآخر لانا بينا في باب العدل انه ان ما كان مقدورا له ممن حقه
اذا وجد ان يكون فعلا له واذا وجد مع كراهة احدهما اوجب
اثبات فعل له مع وجوب نفيه عنه وقد بينا الكلام فيه مسئلة
القدرة تبقى عندنا وقال ابو القسم لا تبقى بناء على اصله ان الاعراض لا تبقى

وممن يقول ببقاء بعض الاعراض وقال القدرة لا تبقى ابو حفص القمري
والحجة على قولنا انه يحسن من احدنا ان يامر غلامه بان يناوله
الكوز وبينه وبينه مسافة ويحسن في العقول ذمه اذا ابى عليه
من لدن وقت ما يصح معها المناولة ولم يناول ولولا ان ما فيه من القدرة
يبقى ووقوع المناولة به والا لما صح ذمه لاستحالة ان يذم على ما لا يقدر
عليه ولا سبيل له الى فعله ولا يكون معه قدرة على المناولة له الا
بان يبقى ولا يقال انه يذم بشرط ان لا يناوله مع القدرة لان الشروط انما
يصح في الاوقات المستقبلة والذم يقع على الماضي فلا يصح دخول الشرط
فيه دليل آخر ولان القول بانها لا تبقى يؤدي الى استحالة وجودها
في القادر اذا كانت قدرته على الكون بالتصرف وهو فاسد وادى الى انها اذا
وجدت يكون قدرته على ما ثبت يجب ان يفعل بها على كل وجه او الى
ان يخرج من ان يكون قدرة عليه ان يستحيل ان يفعل بها على كل وجه
مع صحة وجودها من غير ان وجد بها وكل ذلك فاسد فوجب فسادها
يؤدي اليه بيانه اذا اوجد فيه قدرة الكون بالتصرف وهو فاسد لم
يخل اما ان نقول يصح ان يفعل بها الكون بالتصرف ومتى لم يكن باقيا
لم يصح فعله بها وانما يصح بان يبقى حتى ينتقل الى التصرف او نقول لا يصح
وجودها فيه وهو فاسد وهذا لا يصح لان المحل يحتمل القادر
قادر عليها او نقول يصح ان يوجد ويستحيل ان يفعل بها
وهذا لا يصح لانه يؤدي الى قلب جنسها ويؤدي الى ان تنافي القدرة
قدرته على الجسم وان استحال فعله بها ولانا نعلم ان صحة الفعل

هنا في الاول والثاني وساير لا او ثان على سوا ما دامت الاحوال سليمه
ونعلم ان ذلك لا يستحيل والقول بان القدره لا يبقى سابق هذا العلم واحتج
بان القادر قد يخرج من كونه قادرا من غير ضد ولا ما يجري مجرى الضد والجواب
ان الله غير مسلم مثله والقدره لا تتعلق بالحادث والموجود والباقي
وانما تتعلق بالمعدوم لتوجده خلافا لبعضهم وهذا في الواحد منا فاما القديم
سبحانه فعند القاضي يتعلق بالموجود وعند ابي علي لا يتعلق اما في الواحد منا
فنقول ان القدره لا تتعلق بالموجود لوجهين احدهما انه بالوجود استغنى
عن القدره والثاني انه قد يفعل الفعل ثم يموت ويعجز ويبقى ذلك الفعل
دل انه لا يحتاج اليه بخلاف العلم والحيوه قلنا الباقي فهو عبارة
عن الموجود اذا استمر فاما الحادث فهو عبارة عن الموجود اذا كان متجددا
فاذا لم يتعلق القدره بالموجود لم يتعلق بالباقي والحادث فاما القديم سبحانه
فوجه قول القاضي ان هذا الموجود يصح منه يفعل ان يفنيه ويعدمه فهو مقدور
له على هذا الوجه بخلاف مقدور القدره اذا صح منه ذلك في الحال صح ان
يوصف بانه مقدور له كما ان القادر يقدر على اشيا لا يصح ان يفعل
في الحال لكن لما صح منه في الثاني وصف بكونه مقدورا له كما ان القادر
يقدر على اشيا لا يصح ان يفعل في الحال لكن لما صح منه في الثاني وصف
بكونه مقدورا له واحتج ابو عبد الله بانه يستحيل منه
ايجاده في الحال وهو موجود فاذا افناه عاد مقدورا من بعد قلنا
يستحيل ان يتجدد له صفه كونه قادرا لانه قادر لنفسه فيعلم ان كونه

قادرا كما كان غير انه كان لا يصح ايجاده لمعنى يرجع اليه وفي الثالث
يصح اذا افناه في الثاني وذهب شيخنا الى انه بوجوده يخرج من
ان يكون مقدورا وان صح ان يعيده والجواب ما ذكرنا مسئله
القادر هو الجمله عندنا وهو المحكي عن عباد وقال بعضهم القادر من
فيه قدره لنا ان القادر من يصح منه الفعل والفعل انما يصح من الجمله
والقدره توجد في كل جز منفرد فيقال ان القادر من فيه قدره
ولهذا لا يصح ان يقال العالم من جمله العلم ولان كونه قادرا ليس بمشتق
من القدره بدليل انه من نفى القدره اصلا يعلم كونه قادرا وان
لم يعلم القدره لصحه الفعل منه واذا لم يكن مشتقا لم يصح ما قالوا لانهم
يعتمدون الاشتقاق فاما العاجز فقال ابو هاشم انما يوصف به لوجود
العجز فيه لا لان الفعل لم يات منه قال القاضي وهذا يعيد على
مذهبه لان كل معنى يختص الحي فوجب ان يوجب حالا للجمله ولانه يضاد
القدره وكما ان القدره توجب للحي حالا كذلك العجز واحتج بان القادر
اسم مشتق من القدره فوجب ان يوصف المحل بذلك قلنا
ليس كذلك وانما هو من اختص حاله لاجلها يصح منه الفعل ولذلك
نعلمه قادرا ولا نعلم القدره مسئله القدره التي خلقها
الله تعالى في الكافر نعمه عليه خلافا للمجبره لنا انه مكنه ان يتوصل
بها الى نعيم دائم وقصد القديم سبحانه ان يتصل اليه وعرضه لذلك
فما نفى وجه من الوجوه النعمه التي صارت بها النعمه نعمه الا وقد
فعله الله تعالى بمن يعلم انه يكفر فوجب ان يكون منعما عليه
ولانه تعالى قد يفعل جميع ما فعله بمن يعلم انه يؤمن وكما انه منعم على

من يعلم انه يؤمن كذلك على من يعلم انه يكفر ولذلك قال تعالى كيف
تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم الآية وقال تعالى واسبغ
عليكم نعمه ظاهرة الى غير ذلك من الآيات ولا يقال انه اذا كفر
لم يكن ذلك نعمة لانه بكفره لا يخرج من ان يكون منعما عليه كمن قدم
الطعام الى غيره فلم ياكل حتى مات ودخل النار يحسن منه ولا يقال انه
مسيء اليه لانه كان يجب ان يتركه وهو مضطر الى الموت ويدخل الجنة ولان
قدرة المؤمن نعمة ويستحيل ان يقال انها نعمة لايمانه وقد نقضنا هذا
في مسئلة تكليف من يعلم انه يكفر مسئلة قال ابو هاشم الممنوع لا
يسمى قادرا وهو قول الشيخ وقال القاضي يسمى قادرا وحكي عن قوم
انه قادر اذا خلي واطلق وذكر ابو هاشم انه يسمى قادرا على
سبيل الاشتقاق لنا ان القدرة باقية والتعلق باق وحال القادر
لم يتغير بورود المنع عليه فيسمى قادرا كمن يقدر على فعل في الثاني
يسمى قادرا وان لم يقدر عليه في الحال ولان قولنا قادر يفيد ما هو عليه
من الصفة لا وقوع الفعل منه لانه تعالى قادر لم يزل ولو لم يوجد فعله
ويوصف بالقدرة على الضدين وان لم يصح فوجب ان يصح وصف الممنوع بانه
قادر ولا معنى لشرط التخلية لما ذكرنا وما يحكى عن جعفر بن حرب
انه قادر لا يعقل فمناقضة وقد سبق الكلام عليه مسئلة قال
ابو علي المنع من اضداد الشيء منع منه وهو في ذلك كالعجز متى كان
عجزا عن اضداد الشيء كان عجزا منه وقال ابو هاشم المنع من اضداد الشيء
لا يكون منعا منه واحتج ابو علي بوجوه منها ان من رمي من شاهق
الجبل لما امتنع عليه التحريك في الجهات امتنع عليه السكون ومنها

ان من احاط عليه سور الحديد لما امتنع عليه التحريك في الجهات امتنع عليه
السكون حيث ما هو ومنها ما قال بعض اصحابه لو لم يمتنع عليه هذا الشيء
بمنعه لكان يصح ان يفعله وان لا يفعله ولو صح ذلك لحسن ان
يؤمر بذلك وينهى عنه فيؤدي الى ان يكون مكلفا وهو ممنوع وتكليف
ما لا يصح منه ايثار تركه ومنها انه لو امكنه تسكين نفسه وهو
ممنوع من الحركات لادى الى ان يكون قادرا ممكنا من فعل شيء ولا يصح
ان يختار ضده عليه وذلك يؤدي الى اثباته قادرا مجبرا لا يكون
بينه وبين المضطر فرق وذلك يناسب ما يلزم المجبرة في قولهم ان
القدرة مع الفعل فاما اذا منع من الشيء الواحد وعينه لا يكون ممنوعا
من اضداده لانه قد يمتنع عليه الكون في مكان الثقل ولا يكون في ذلك ممنوعا
متحركة في سائر الجهات ونقول اذا لم يخرجه ذلك من ان يكون مختارا
للشيء على ضده لم يمتنع فيما تقدم ذكره ونفصل بين الامرين في الاول
المنع موجود في المحل الذي هو محل ما يمنع منه وفي الثاني المنع موجود
في غير محل الممنوع فافترقا لاجل ذلك فاما ابو هاشم فاستدل بان الذي
لاجله كان ممنوعا ذلك الشيء من الاضداد هو امتناع وجوده مع وجودها
لما بينه وبينها من المضادة ومعلوم انه لا يمتنع وجود الشيء مع مثله
فاذا ثبت ذلك فاذا فعل تعالى السكون الكثير في القادر في مكانه
ممنوعا بذلك من الحركات في الجهات لاستحالة اجتماع السكون
والحركة في جهة اخرى وعلم ان هذا السكون لا يمنع من مثله
فلا يكون منعا منه وعلى هذا الوجه في سور حديد ومنع من

الحركات لا يكون منعًا من السكون في نفسه اذ لا مانع من ذلك
يوضحه ان ما يمنع من احداث امر لا يمنع من بقائه بل بان يمنع من
بقائه اولى لان الحادث في المنع ما ليس للباقي فاذا كان احاطة
التورة لا يمنع من بقاء السكون فلان لا يمنع من احداثه اولى ويدل على
ان المنع من الحركة الى مكان يقع بوجهين احدهما ان يفعل فيه
السكون الكثير والاخر ان لا يكون في ذلك المكان جسم يفعل سعته
عليه تحريكه لا يسعه له حتى من في محل كالصدين واذا ثبت ذلك وعلمنا
انه اذا حصل بحيث لا يمكنه التحرك الى الجهات لاحاطة الحبل به ان
ذلك لا يمنع من ان يسكن بنفسه بحيث هو ولا علة فيه الا ما قدمناه
ولا يمكننا ان نخالف فيه لان الحبل قد حط به من بين جوانب فلا يكون
ممنوعًا من الحركة في جهة من حيث منع من الحركات في الجهات
الثلاث وحال سكونه الذي يفعله في نفسه كحال هذه الحركة فيجب صحة ما
قدمناه وان المعتبر ان ما يعلم ممتنعًا وجوده فيجعل منعًا والا منع
وجوده لا يجعله منعًا والجواب عن اول ما ذكره ابو علي انه كالعجز
فان عندنا العجز ليس بمعنى وان كان معنى فانه يجب ان يتعلق بالشيء على
حسب ما يتعلق به القدرة لانه ضد القدرة والمنع ليس بضد القدرة بل
هو ضد الفعل بعد فانه جوز في المنع من الشيء الواحد ان يكون من
اضداده فرقا بينه وبين العجز فكذلك ما قلناه والجواب عن الثاني
وهو ان من رمي من شاهق فان المدلى لا يصح ان يسكن نفسه الا على قرار
ولفقده لا يصح ان يسكنه لا انه ممنوع من الحركة يوضحه ان المرمي

وما

كما ذكرناه في الكون والتأليف لان الكون يمنع مما يضاده والتأليف
يمنع من التفريق الذي هو يجري مجرى المضاد له لانه في وجوده يحتاج
الى المجاورة التي هي مضادة للتفريق وذلك لا يتأتى في الاعتماد فاذن يجب
اعتباره بنفسه فان قام دليل انه يمنع بتقدمه او في حاله حكم
بذلك فان قيل فكيف القول في الاعتماد عندكم قلنا الاعتماد من
حقه ان يولد في الثاني ولا يولد في حاله وانما يكون منعًا لامر يرجع
الى ما يولده لا اليه لانا بينا صحة وجود الاعتماد الذي هو جزء الى جهة
اخرى فاذا كان حاله لا يكون الا في الثاني كذلك يكون منعه على
حد حاله اذ المنع من حقه ان يصح وجود الممنوع منه وزواله ولا يتأتى
ذلك الا في الثاني من حاله فاذن يجب ان يكون المنع بالاعتماد يقع
متقدمًا اذا حصل التمانع بين القادرين فاما اعتباره بالآلات فسنبين
لان من الآلات ما يمنع فقده من الفعل بعد زمان ايضا ومنها ما يمنع
في الحال ومنها ما يمنع في الثاني لان فقد القوس يمنع من الاصابة بعد زمان
وفقد السكين يمنع من القطع في حاله وقبله لان الحاجة واقعة اليها
لكونها محلا للفعل فقط فوجب ان يعتبر حال الآلات بحسب تأثيرها
في الفعل ولا تجري مجرى واحدا فاما قوله كيف يكون ممنوعا مع استحالة
وقوعه قلنا مرادنا انه ممنوع انه يخرج لمكانه من ان يصح وقوع ما
لولا هذا المنع لصح ان يقع وهذا معلوم في حال الحركة ان الذي لا يقع
لاجله من القادر وجود ضدها في الثاني ليس ان اعادها محال على
كل وجه وهذه الطريقة معقولة مسألة المنع يقع
بالمباشر والمتولد جميعا خلافا للاخشيد لانه لا يقع الا بالمتولد

انا انه يصح ان يمنع الله تعالى بالعلم الضروري من الجهل ويصح ان يحدث
سكونا في الواحد منا ويمنعه عن التحريك دل ان المنع يقع بالمباشر
ولان المنع يقع بما يكون ضدا له او يجري مجرى الضد وهذا يصح في المباشر
كما يصح في المتولد ولان عندهم القديم تعالى يصح ان يمنع وجميع افعاله مبتدا
لا يقع بسبب فاذا صح فيه صح في الواحد منا قالوا القوي اذا ارخى يده حركها
الضعيف لانه لم يولد منعا فلنا لا ولكن لانه لا يفعل شيا لا سكونا ولا
حركة ولو فعلها امكنه تحريكها مسئلة المنع لا يكون عجزا لان
المنع لا يخلو اما ان يكون ضدا لما هو منع منه او جاريا مجرى الضد ولا يجوز
ان يكون العجز ضدا للفعل لانه ضد للقدرة والشي الواحد لا يضاد شيين
مختلفين غير ضدين ولا يجوز ان يجامع الله تعالى مع العجز ذلك الفعل ولو كان ضدا
لتلك الحركة من فعلنا لكان ضدا او ان كان من فعله تعالى ولانه كان يجب ان
يقدر الواحد منا على العجز كما يقدر على الفعل لان القادر على الشي قادر على
جنس ضده ويدل على ان العجز لا يكون منعا ان احدنا قد يمنع غيره من الفعل ولا
يصح ان يقال انه يفعل فيه العجز لانه لو قدر على العجز لقدر على القدرة وذلك
فاسد ولانا نعلم انه يتعذر الفعل بمنع ويتعذر عليه كما نعلم انه يمتنع
علينا التحرك الى جهة الحبل ولو لا الحبل لقدرنا على التحرك اليه ولان مع
فقد العلم يتعذر على الكتابة ففقد العلم يجري مجرى المنع ولان من حق
المنع ان يتعذر ما هو ممنوع منه ومن حق العجز ان يتقدمه ولان القادرين
اذا تجاذبا حبلا فكل واحد منهما ممنوع عن الفعل وهو قادر وقولهم انه
يتعذر عليه الفعل كالعاجز لا يصح لما قدمنا مسئلة لا يجوز ان يتعلق

ورقم في كلام [illegible] القاسم ... [illegible]

القدرة الواحدة في الوقت الواحد من الجنس الواحد في المحل الواحد
باكثر من جز واحد ويستوي في ذلك المباشر والمتولد الا في سلسلتين
بسيما وقال ابو القاسم في المباشر مثل ذلك وقال في المتولد يجوز ان يوجب
امعالا كثيرة متولدة ويكثر هذه الافعال ويقل على حسب حال الجسم
الذي يتولد منه من صلابته واسترخائه وثقله وخفته لنا انه لو تعلق
باكثر من ذلك ولا حاصر وجب ان يتعلق بما لا يتناهى وكان يجب ان لا يقع
التفاضل بين القادرين وان يصح ممانعة القديم وان يتاتى للضعيف حمل
الجبال الراسيات ولا يلزم الاحساس لانها اذا تعدت عن جنس واحد تعلقت
بجميع ما يصح ان يكون مقدورا للقدرة دون ما يستحيل لذاته ولا يلزم الدواعي
تعدت عن جنس واحد ولا يتعلق بالجميع لانها لما تعدت وجب ان يتعلق بجميع ما يصح
ان يرى دون ما يستحيل وبعد فان هناك حاصرا وهو كونه ذلك الشي مما لا يرى
ولا يلزم الارادة حيث تعدت في التعلق عن الحدوث حتى تعلق بما يتبع الحدوث ثم
هو لم يتعلق بما لا يتناهى لانما يتبع الحدوث كالحدوث فلم يتعد وجها واحدا
ولا يلزم التاليف فالكون الوسطاني يولد التاليف في ستة اجزا ولا يولد في
السابع لان هناك حاصرا وهو حصر الجهات ولا يلزم انه يتعدى في الحلول
عن محل لان جزين بمنزلة محل قالوا البين زمانة القبان وزنها عشرة امنان او عشرون
يعادل ما سمنا واكثر قلنا لا ان السبب الذي فيها يولد اكثر والا ما جاز لك
وعندهم السبب الواحد في محل واحد في وقت واحد من جنس واحد لا يولد
اكثر من ... واحد مسئلة الحكي يجوز ان يخلو من القدرة والعجز لو كان
العجز معنى عند ... لبي هاشم واصحابه وقال ابو علي وابو القسم كونا
على اصلهما ان الحي اذا احتمل ... لا يخلو منه ومن ضده وعندنا فساد ذلك

سلسلة الحلول

في باب الالوان والطريقة واحدة مسئلة القدرة لا تتعلق
بان لا يفعل الكلام هاهنا في موضعين احدهما في المعنى مع رعاية
في تعلق القدرة وان عندنا تتعلق بالشيء على جهة الحدوث فقط وعند
المجبرة تتعلق لا بجهة الحدوث ومع من يقول تتعلق بالاعدام فان ابا الحسين
الخياط يجوز تعلقها بالاعدام والثاني انها لا تتعلق بان لا يفعل خلافا
للمعتزلة وهذا خلاف في العبارة لانهم لا يقولون انها تؤثر في البقاء وانما
يعنون ان القادر يصح ان يفعل ويصح ان لا يفعل فهذا المعنى صحيح
الا ان العبارة خطأ لان ان لا يفعل لا يتعلق بالقدرة فلا معنى
لاطلاق هذه العبارة ونحن نتكلم عن الغرضين اما الاول فلانا لو تعلقت
بالشيء على وجه غير الحدوث لوجب ان تكون تلك الصفة معقولة لان
الحكم بانها تتعلق بالمقدور على وجه لا يعقل لا يصح وليس فيما يعقل من
صفات الفعل سوى الحدوث ما يصح تعلقها بها لانه قد يحصل على تلك الصفات
بغير القدرة فوجب ان تكون متعلقة بها على وجه الاحداث فقط
ولان الذي يقتضيه كونه قادرا هو حدوث الفعل وخروجه من العدم
الى الوجود دون سائر اوصافه فوجب ان يكون الذي يتعلق به هو كونه
محدثا فقط واستدل شيخنا ابو هاشم بانه لو جاز ان تقدر القادرة
على الشيء على غير جهة الاحداث لصح ان يقدر على ما يستحيل حدوثه
وقد علمنا ان ما استحال حدوثه يستحيل كونه قادرا عليه وما لا
يصح حدوثه يصح كونه قادرا عليه وما استحال حدوثه وجه قادر
مخصوص يستحيل كونه قادرا عليه وان صح من غيره ان يقدر عليه

يدل على ان الطريق الذي ... والذي يحصل الفعل عليه ... فهو الحدوث وكونه كسبا ... دواعيه لا ...

وما يقع من لدا فعال يستحيل كونه مقدورا له لاستحالة حدوثه
وذلك يوضح صحة ما قلنا فاما تعلقهم بانها تتعلق بالكسب فقد
بينا فساد قولهم بالكسب من قبل فاما الكلام على ابي الحسين
فقد تقدم واما تعلق القدرة بان لا يفعل فباطل لان القدرة انما تؤثر بشرط
التعلق ولا يصح التعلق بان لا يفعل ولان قولنا ان لا يفعل نفي ولا يصح
ان يتعلق بالقدرة ولو صح لصح ان يستعمله في الجماد وهذا فاسد
الاحداث علينا المناقضة بان قلنا القدرة لا تتعلق بان لا يفعل ثم قالوا الذم
يتعلق بان لا يفعل وهذا ابدا على جهله لان القدرة تتعلق بالشيء لتؤثر فيه
والذم غير واقف ويرجع الى الاعتقاد والاعتقاد يتعلق بان لا يفعل
مسئلة يجوز خلو القادر من الاخذ والترك عند ابي هاشم الا ان يقوى
دواعيه ويحتمل ان لا خلو منهما الا من يرجع الى الداعي وقال ابو علي وابو القسم
لا يجوز لنا في ذلك وجوه منها ان القادر القوي متى ازجى يده لم يعرف
على الضعيف تحريكها مع انه يجد في تحريكها من الثقل والخفة
مثل ما يجد في تحريك يد الميت اذا كانت مثلها في الثقل والخفة فحال
القوي لا يخلو من وجوه اربعة اما ان يكون فاعلا لكل ما يقدر عليه من
الحركة في يده او لبعض ما يقدر عليه من الحركة او لكل ما يقدر عليه
من السكون او لبعض ما يقدر عليه من السكون وبطل الاول لانه كان يجب
ان يتحرك من غير تحريك الضعيف ولانه كان يجب ان لا يجد في تحريكها
ثقلا وقد علمنا انه يجد من الثقل ما يجد عند تحريك يد الميت والعاجز
وبطل الثاني لو حصل احدهما انه كان يجب ان لا يجد من الثقل ما يجد في
يد الميت لان القوي معين له ولانه كان يجب ان يتحرك من دون تحريكه

وبعد فاذا جاز ان يخلو البعض وقدرته من الاخذ والترك جاز في سائرها
اذ لا فاصل ولا يجوز ان يكون فاعلا البعض ما قدر عليه من السكون دون
بعض لانه كان يجب ان يحدث في تحريكه من المشقة اكثر مما يجده في تحريك
بدن الميت اعتمادا فقط اذا
كانت في مثل ثقلها لان فيها اعتمادا وسكونا وفي بدن الميت اعتمادا فقط
فلما استويا دل انه لا يفعل شيئا من السكون ولانه اذا جاز في بعض قدره ان
يخلو من الاخذ والترك جاز في سائره وبطل الرابع وهو ان يفعل جميع اجزاء
السكون لانه لو كان كذلك لعظمت على الضعيف تحريكها فلما لم يعظم
بطل ما قالوه وصح ما قلنا انه خلا من الاخذ والترك ومن اصحابنا من يحتج
بهذه الدلالة على وجه اخر فيقول لو كانت يده على وسادة وهي من جاه
فازيلت الوسادة هوت اليد ولو كان يفعل السكون لوقف في الهوا كما
يقف اذا اسكنها حالا بعد حال ولا يقال انه يحركها لانا علمنا كونها
ساكنة قبل ان ازيلت الوسادة ومنها ان الواحد منا مع تذكره
انصرف الناس في السوق قد لا يكون مريدا للتصرف فانهم ولا كارها ولا يقال
انه خرج الى حد السهو بالاعراض لانا بينا ان الاعراض ليس بمعنى ومنها
انه لو وجب ان لا يخلو القادر من الاخذ والترك مع سلامة الاحوال
لوجب في الساهي ان لا يكون بان يفعل الاخذ اولى من ان يفعل الترك
لانه لا مزية لاحدهما على الاخر فكان يجب ان يكون فاعلا للضدين ومنها
ان نقل النائم اشد من نقل الميت فلو كان القادر بعينه لا يخلو من الاخذ
والترك لكان يجب ان يكون نقل الميت اشد من نقل الحي النائم لان الميت انما
يصعب حمله للاعتمادات التي فيه وتلك الاعتمادات حاصلة في النائم ومع

ذلك يفعل التسكين في نفسه وللتسكين حظ في المنع كالاعتماد
لان الاعتماد انما يمنع من الفعل لتعلقه بضد ما يحاول القادر
فعله والتسكين الذي فيه يضاد ما يحاول فعله فبان يمنع اولى ومنها
انه لو وجب كونه في الثاني فاعلا او تاركا لكان يجب ذلك لكونه قادرا
لان وجوب ان يفعل حكم يرجع الى الجملة فهو بمنزلة صحة الفعل في انه راجع
الى الجملة فكما ان صحة الفعل لا تعلل الا بكونه قادرا فكذلك وجوب ان يفعل
او يترك يجب ان يكون لانه يجب بكونه فاعلا للشي او ضده وهذا لا يقوله احد
فان ارتكب مرتكب لزمه ان كل ما هو ساكن لا يقدر احدنا على تحريكه
لانه يفعل سكنها حالا بعد حال ومنها انه لو استحال خلوه من الاخذ والترك
في المباشر لم يخل اما ان يستحيل لكونه قادرا او لكونه قادرا بقدرة واي
الامرين كان لزمه في المتولد مثل ما يقوله في المباشر واذا ثبت في المتولد
انه يخلو منهما كذلك في المباشر ومنها انه لو وجب وجود احدهما اذن
لكان هناك وجه يقتضي وجوبه وذلك الوجه لا يخلو اما ان يكون لاجل ان
بين القدرة وبين احد هذين الفعلين تعلق حاجة او تعلق ايجاب وبطل الوجهان
فثبت انه يخلو منهما فان قيل ولم قلتم ان هذين الوجهين لا يصحان قلنا
لانها لو احتاجت الى الفعل واحتاج الفعل اليها لكان كل واحد
يحتاج الى صاحبه ويحتاج الى نفسه ولانه كان يجب [illegible] ابدا
ان يكون وجودهما معا ولانه ليس احدهما بان يوجد اولى
من الاخر ولانه يستحيل ان يحتاج الى الشيء وضده ولانه يجوز
ان يوجد القدرة وهناك منع فلا يفعل فلو كان يحتاج اليهما لاستحال
ذلك واما الثاني فلو كان وجودها مضمن بوجود احدهما لكان يوجدان

معا ولا يجب ان يكون على صفة لاجلها يستحق الوجوب واحتج بان
من دخل دار غيره باذنه ثم حظر عليه المقام فيها فلم يخرج حسن
ذمه فلا يخلو اما ان يستحق الذم على الاكوان التي يفعلها قبل المنع
وذلك لا يجوز لانها كانت حسنة ولا يجب على هذا القول ان يحدث
مثله حالا بعد حال حتى يخرج الثاني وما وقع حسنا لا يصير قبيحا فاما ان
لا يحسن ذمه او يذم على لا شيء وكلاهما فاسد والجواب
ان من حظر عليه الجلوس لا يخلو اما ان يكون قائما او قاعدا او مضطجعا
فان كان قاعدا منتصبا او قائما فانه لا يخلو من الفعل في تلك الحال
لانه اذا لم يكن مستندا لا بد ان يفعل تسكينا حالا بعد حال لان ما يثبت
قائما او قاعدا يدعوه الى ان يفعل التسكين الذي به يثبت فاذا حظر استحق
الذم على ما يفعله في الثاني فالاول مباح والثاني محظور وليس الذي
ادانا الى هذا استحقاق الذم لاجل ما ذكرناه لابد ان يفعله حالا بعد حال
للداعي فاما اذا كان ساكنا ولم يفعل بعد الحظر سكونا ولا حركة
فالذم والعقاب يستحق بان لم يفعل واجبا وسنبين ان من لا يفعل واجبا
يحسن ذمه وان لم يفعل ضده وقد قال ابو هاشم كل موضع يفعل فعلا
فالذم على الفعل وكل موضع لم يفعل واستحق الذم استحقه
على ان لم يفعل ومثله كمن وضع متاعا في دار غيره باذنه ثم
حظر فان الذم يكون على انه لم ينقل ولم يحول وان لم يحدث في عين
المتاع شيئا كذلك هذا واحتج بانه لو جاز خلو القادر من الاخذ
والترك الذي هو حركة وسكون لجاز خلو ابعاضه حتى تخلو ابعاضه
من الحركة والسكون وهذا باطل ولا معنى للاول لانا اذا احتملنا معنى

يدعوه الى ان

لا يخلو منه ومن ضده وبعد فانه اذا فعل حركة في الثاني لا يخلو حاله
اما ان يقال يحدث الله سكونا فيجب ان يكون ان لا يحدث فيخلو المحل
من الحركة والسكون او يقال الحركة تصير سكونا وهذا محال لاستحالة
ان يصير السواد بياضا او يقال انه لا بد ان يفعل سكونا وهو ما نقول
والجواب ان المحل قد يخلو من الشيء وضده على ما بينا في باب الاكوان
وان الكون لا يجوز خلو الجسم منه لانه متحيز والتحيز صفة واجبة وتلك تقتضي
كونه كائنا في محاذاة وكونه كائنا لمعنى ولهذا قلنا لا يخلو من الاكوان
بخلاف سائر الاعراض وبعد فلم اذا جاز خلو الفاعل من الاخذ والترك
وجب ان يخلو المحل من الحركة والسكون فاما كلامه الثاني قلنا قد بينا
من قبل ان الحركة كون في جهة وانه اذا بقي سمي سكونا فلا يلزم ما قال على
ان ابا علي يقول في المتحرك للحي اذا لم يفعل فيه حركة اخرى ان تلك الحركة
تولد سكونا فهلا قال مثله هاهنا فان قال عندي سكون الحي لا يبقى قلنا
انت تبني تلك المسئلة على هذا فكيف تبني هذه على تلك واحتج
بانه لو جاز خلوه من الاخذ والترك ساعة لجاز ابدا كالقديم سبحانه
فيؤدي الى ان يمكنه ان يبقى طول عمره لا يفعل فلا يوجد منه طاعة ولا
معصية فيرتفع الحمد والذم والجواب عنه من وجوه احدها ان
احدنا لا يخلو من داعي الحاجة فيفعل الفعل للداعي فلو خلا من الداعي
لجوزنا خلوه من الفعل وثانيها ان هذا يبطل عليهم بالمتولد فانه
يمكن ان يخلو منه اوقاتا يسيرة ولا يجوز اوقاتا كثيرة ومنها
ان الواحد منا يخلو من الاكل والشرب اوقاتا يسيرة ولا

يخلو اوقاتا كثيرة فلا يكون اعتبار احدهما بالاخر وقوله انه يرتفع الذم
والمدح ليس كذلك لانه يستحق المدح بان لم يفعل المعصية والذم بان لم
يفعل الطاعة ويقع هاهنا تخليط فما قاله غير صحيح واحتج بان القادر لا
يخلو منه كذلك الفاعل في سائر احواله قلنا القادر اذا اراد ان يبتدئ
فما يدعوه الى الشان يدعوه الى الفعل ويجوز ان لا يفعل منهما واحتج بانه
عند الداعي لا يخلو منه كذلك عند عدم الداعي قلنا ينتقض بالمتولد وباطل بالقديم
سبحانه وبعد فان عند الداعي يفعل الفعل باختياره فاذا لم يكن داعي لا
يفعل احتج بانه لا يجوز ان يفعل الاخذ والترك فلا يجوز ان يخلو منهما قلنا
هذا دعوى ولم وما الجامع ثم هذا يبطل بالمتولدات ويبطل بالقديم سبحانه
يجوز ان يخلو من الفعل وضده ولا يجوز ان يجمع بينهما وبعد فانا لا يجوز ان
يفعلهما لما فيه من جمع الضدين وذلك محال خلاف الخلو منهما واحتج بانه
يخلي لو خلق القادر في مكان في الوقت الثاني كيف يكون حاله وهو ساكن
سكون يفعله الله تعالى ويجوز ان لا يفعله او سكون يفعله جزا او نصير
ما فيه سكونا والجمع فاسد قلنا الكون الذي خلق فيه يصير سكونا بغير
الاسم والاحكام الكون كما كان مسئلة الترك في اللغة عبارة عن
ان لا يفعل ومنه وتركهم في ظلمات استعمله المتكلمون في معنى
مشتقا بهما اللغة ولا خلاف بين شيوخنا في اثبات الاخذ والترك وانهما
جزان على القادر بقدرة دون العديم سبحانه وانهما يقعان على
المباشر دون ما يقع بسبب وهذه الفصول الثلثة متفق عليها
ثم اختلفوا في معنى الاخذ والترك فقال ابو علي انه يعبر بانه يخرج

١٥٨

القادر عن فعل احد مقدوريه اليه لان غيره لا يجوز ان يكون خارجا من
الفعل ولا مانع ان لا يفعل اخرا اذا كان ذلك الفعل مبتدأ في محل القدرة
فبناه ذلك على مذهبه ان القادر لا يخلو من الاخذ والترك وجعل الترك عبارة
عن الامر الذي لا بد من ان يخرج به عن ضده وشبهه بطريقة اللغة لانهم يقولون
في القادر المخلى اما ان يكون اخذا او تاركا ولا واسطة عندهم بين هذين
وقال يجب اذا استعملنا هذه العبارة على وجه التشبيه بطريقتهم ان يفيد
ما لا يخلو القادر منه اذا لم يمكن ضده سميا الواقع تركا وضده سميا ما لا يقع
لذلك فاذا وصف القادر بانه اخذ عن ما لا يقع بانه ترك واذا اطلقه فالمراد
به الواقع وان كان له اذا تركه انه لا يستعمل الا في الواقع من حيث الخروج
به عن المتروك فهذه طريقته فاما ابو هاشم فعنده القادر يخلو من الاخذ
والترك مع التخلية ولم يمكنه ان يجعل حد الترك ما قدمنا فعلى قوله يجب ان
يجعل حده ما يجوز ان يخرج به القادر منا عن فعل ضده بلا واسطة فكل
مقدورين يصح من القادر منا ان يفعل احدهما بدلا من الاخر بغير واسطة
بل على حد الابتداء متى عدل عن فعل احدهما الى الاخر يوصف المفعول بانه
اخذ والذي لم يفعل بانه ترك فعلى هذا لا يلزم وصف المتولدات بالاخذ
والترك لان بعضها اذا لم يفعله لم يجب فعل الاخر الا بواسطة ولا يلزم
مقدورات القادر في وقتين لان معنى البدل فيه لا يصح وكذلك مقدورات القادرين
وعلى هذا قال ان الترك لا يجوز على فعل الله تعالى لانه من صفات من يفعل
في محل قدرته وفي ابعاضه ومن صفات المستند من له فعل دون ما لا يوجد
الله بالاسباب ولهذا قال لا بد في الترك والمتروك من اربعة شروط

ان يكونا ضدين والوقت واحد والقادر واحد وان يصح ان يفعل
كل واحد منهما بدلا من الآخر مسرًّا في محل القدرة وربما قالا
والقدرة واحدة والمحل واحد قال القاضي ولا معنى لاشتراط هذين
لان احدنا يترك الارادة بالكراهة وان تغاير محلهما واذا ثبت
تغاير المحلين بطل تغاير القدرة واذا ثبت هذا فابو علي يقول من
لم يفعل القيام لا بد ان يكون تاركا له وعند ابي هاشم يجوز ان
يكون تاركا ولا يجب وعلى قولهما لا يجب اذا لم يفعل الاصابة
في القرطاس ان يكون تاركا له بل يمتنع ان لا يفعله ولا ضده فعند ذلك
يقول ابو علي متى كان متمكنا من المتولد فلا بد ان يكون تاركا السببه او
لبعض اسبابه وابو هاشم يمنع من ذلك لان عنده ان في الاسباب ما لا
ضد له وما لا ضد له لا يجوز ان يكون له ترك كالاعتمادات يولد ولا
ضد لها والنظر يولد العلم ولا ضد له وعلى هذا انتقض قد سهما الكلام
فيه مسئلة ومما يلحق به المقدور خرج عن كونه مقدورا ان ينتبه
او خرج بوجوده لان الموجود لا يوجد ويوجد سببه لان يوجد سببه
يصير كالموجود ويفنى وقته لان ما يقتضي وقته لا يعاد ويفنى وقت
سببه ويحصول وقته ويحصول وقت السبب مسئلة جميع اجناس المقدورات
خمسة وعشرون خمسة عشر يختص القديم بالقدرة عليها وعشرة
يتعلق بها القدرة وهو قادر على جنسها الى ما لا نهاية له فاما
عين ما يقدر عليه العباد اختلفوا فعندنا لا يكون مقدورا للقديم

وعند جماعة من شيوخنا منهم ابو يعقوب الشحام يقدر فاذا وجد احدهما
خرج من كونه مقدورا للآخر وقال ابو القسم لا يوصف القديم سبحانه بخلق
الارادة وله والكراهة ولان خلق العلوم المكتسبة والدليل على انه يقدر
على جميع اجناس المقدورات انه قادر لذاته ولا اختصاص لذاته بمقدور
دون مقدور فوجب ان يقدر على جميع ما يصح كونه مقدورا له ولانه تعالى
يقدر على اجناس لا نقدر عليها فيستحيل ان لا يقدر على ما نقدر عليه وحاله
في كونه قادرا اعلى درجة ولان الحاصر للمقدورات القدرة لا غير
ولهذا لا ينحصر بالاوقات والمحال والقديم سبحانه قادر لذاته فلا حاصر
والحجة على ابي القسم انه اذا خلق الشهوة المتعلقة بالقبيح ولو لم يرد الحسن
لكان قبيحا ولان الثواب يستحق عليه ولا يكون ثوابا الا بالارادة
التعظيم وقد بينا انه مريد في بابه الارادة لكونه مخاطبا وغير ذلك من
الوجوه فاما الاعتقاد فدللنا انه يودي الى مقدور بين قادرين وهذا
فاسد وقول المجبرة انه خلق له كسب لنا فاسد افساده فاما الدليل على ان
العشرة مقدورة لنا بيننا انها تقع بحسب احوالنا ودواعينا وانه يتعلق
بها الامر والنهي على ما تقدم فاما بيان المقدورات فالجملة عشرون عند
القاضي الجواهر والفناء والحياة والالوان والطعوم والروائح والحرارات
والبرودات والرطوبات واليبوسات والشهوة والنفار والقدرة والتأليف
والموت فهذه الاجناس التي يختص القديم بالقدرة عليها عند القاضي
وعند شيخنا العجز هو معنى ويختص القديم بالقدرة عليه قال القاضي
العجز ليس بمعنى وقال الشبع والري معنيان قال القاضي ليسا

لمعنيين والبطافه عندهما الشتهى بمعنى وعند القاضي هو معنًا والادراك
عند ابي علي معنى بحيث هو بالعبيرة عليه وعند ابي هاشم والقاضي ليس بمعنى
واما ما يتعلق بالقدرة فعشرة خمسة من افعال القلوب وخمسة من افعال
الجوارح فالاولى الاعتقادات والظنون والارادات والكراهات والنظر
والثاني الاكوان والاعتمادات والتاليف والالام والاصوات والندم
ليس بمعنى عند ابي هاشم وهو معنى عند ابي علي والتمني من جنس الاصوات
عنده وعند ابي علي وقال ابو هاشم معنى والخاطر من جنس الكلام والظن
من جنس الاعتقاد وعند ابي هاشم معنى والخاطر من [illegible] وعند ابي علي
والقاضي جنس برأسه والغم والسرور معنيان عند ابي علي وعند ابي هاشم
ليسا بمعنيين مسألة القدرة لا تتعلق بالاعدام خلافا لابي
الحسين الخياط وابي حفص القرمسيني لنا في ذلك وجوه منها ما بينا ان
القدرة تتعلق بالاحداث فقط من حيث تتعلق بما يصح حدوثه ولا تتعلق
بما لا يصح حدوثه ومنها انه كان يجب ان يصح منا اعدام ما يقع من غيرنا احداث
ضد وفي علمنا بامتناعه دليل على انها لا تتعلق بالاعدام ومنها
انا نعدم فعل غيرنا فلو كانت القدرة تتعلق بالاعدام لكان مقدور
غيرنا مقدورا لنا وهذا لا يجوز ومنها انه كان يجب ان لا يصح منا ان
نعدم الاجزاء الكثيرة من الافعال بالقدرة الواحدة عن المحل الواحد
مع انها متجانسة كما لا يصح احداثها الا جزءا واحدا واحتج
بانه عند ايجاد الضد ينعدم الضد الاخر فلا يخلو اما ان يكون الضد علة
في عدمه وعندكم لا يصح فلم يبق الا ان الفاعل يعدمه ولانه تعذر

على الايجاد فوجب ان تعذر على جهة وهو الاعدام والجواب
عن الاول ان عند وجود الضد يجب عدم الضد وعن الثاني انه دعوى
وقد بينا ان القدرة تتعلق بالاحداث دون الاعدام مسألة
قال ابو هاشم يصح ان الله تعالى يعين الحلو على الاكل والشرب
في الجنة ويريد منهم ذلك وقال ابو علي لا يوصف لنا ما بينا ان الاعانة
هو التمكين منه مع ارادة حصول ما هو تمكين منه وبينا انه تعالى مكن اهل
الجنة من النعيم واراد منهم اكله وشربه فيصح ان تعالى انه اعانهم
ولا كذلك في الدنيا لانه لا يريد المباحات والمعاصي فلا يصح ان تعالى
اعانهم ولا عليها باب الاعتقادات
للمعتقد بكونه معتقدا حال ويجد كل عاقل من نفسه كونه
معتقدا كمن يعتقد كون زيد في الدار ونحو ذلك من الاعتقادات
ويصير كذلك بمعنى هو الاعتقاد خلاف النظام ونفاة الاعراض لانه
يجد له هذه الحالة مع جواز ان لا يجد واحواله كما كان فلا بد من
امر متجدد وذلك الامر لا بد ان يكون معنى على طريقتنا في اثبات الاعراض
وانما قلنا له بكونه معتقدا حال لانه لا يصح ان يعتقد كون الشيء محدثا
وغير محدث ويتضاد ذلك على الحي فلولا انها توجب للحي حالا والا لصح وجودهما
في جزئين من القلب كالحركة والسكون ولانه يجد من نفسه كونه معتقدا
كما يجد كونه مشتهيا ونافرا ومريدا ولان الفعل المحكم يصح من الجملة
فوجب ان يستند الى امر يرجع الى الجملة وهو كونه عالما مسألة
حد العلم ما يقتضي سكون النفس الى ما يتناوله هكذا ذكره الشيخ

ابو عبد الله والقاضي في المعنى وهو الصحيح في ان الحد انما
يذكر بما يبين به من غيره والعلم انما يتميز عن غيره وان كان
لا بد انه اعتقاد معتقده على ما هو به لكن هذه الصفات يجوز ان يحصل
ولا يكون علما ولا يبين بذلك مما ليس بعلم يوضحه انه لو جاز ان يذكر
في الحد ما لا يبين عن غيره لجاز ان يذكر المقدمات فيحد العالم بانه
الحي الذي يصح منه الفعل المحكم وبطلان ذلك ظاهر
والكلام هاهنا يقع في المعنى والعبارة اما المعنى فهو على وجوه منها
ان العلم اعتقاد وليس جنس سواه وشبهته من بعيد ومنها
انه اعتقاد معتقده على ما هو به لان علم ما ليس على ما هو به يكون جهلا
كمن يعتقد ان زيدا في الدار وليس فيها ومنها انه يقتضي سكون النفس
لان التقليد وان كان اعتقادا معتقده على ما هو به وليس بعلم لانه
لا يوجب سكون النفس ولانه لو كان طريقا للعلم لم يكن بعض المقلدين
اولى من بعض ولانه اقدام على ما لا يامن كونه قبيحا وقد ورد السمع بذم
المقلدين واذا ثبت هذه الاصول يقع الكلام في العبارة وهو ان
اي الحدود اولى وما ذكرناه اولى وبذكر مقالة مقالة ونشير اليها
مقالة قال القاضي في العمد العلم اعتقاد يسكن النفس الى ان ما
اعتقده على ما اعتقده عليه ويكون اعتقادا ليس بين بالاعراض
ويكون معتقده على ما اعتقده ليتميز من الجهل بسكون النفس
ليتميز من المقلد قال ابو رشيد وهذا لا يصح لوجهين احدهما ان

في الاعتقادات ما لا يفتقر له ولا يتعلق كعلم الباري والشريك والثاني
انه ذكر في الحد ما يشاركه فيه غيره على ما تقدم وشاكه مقالة ذكر
السيمات انه اعتقاد الشيء على ما هو به اذا وقع على وجه ثم اختلفا في
ذلك الوجه فقال ابو علي ان يحصل عن نظر او تذكر نظر او فعل العالم
بالمعتقد وحكي عنه انه يحصل عن بعض وقال ابو هاشم اذا وقع عن دليل
او من فعل العالم بذلك الشيء قال ابو رشيد وهذا غير سديد لان من
علم المفصل بعد علم الجملة فهو علم وقد خلا من هذه الوجوه والنظر
يكون بعد ارتياب قال القاضي ولا يبعد فيما ذكراه ان يكون قصدهما
ما ذكرنا لانهما انما علما ان المقصد ما يجب الكشف عن الغرض لم
يمنع عندهما في كثير الحد وجاز ان يكون الاولى ذكر مقدمات له كما
لا يمتنع في كثير منه ان يضم اليه غيره للكشف وان حذف لا يستغنى عنه
الا انهم حدوا الحي بانه الذي يصح كونه قادرا عالما ولو حذف العالم
جاز ولكن ذكراه كشفا وقد قال ابو هاشم ان كثيرا مما يجد لا يجد
له عبارة لصعوبة ملخصة لذلك المعنى فيضم اليه ذكر احكام واحوال
ترجع اليه ليحصل الغرض بالتحديد ومن هذه الجملة حد الارادة القادرة وغيره
من صفات الجملة مقالة وذكر بعضهم انه الاحاطة بالمعلوم ومنع
ان يوصف تعالى بانه يعلم من حيث لا يحاط به وهذا فاسد لان حقيقة
الاحاطة انما هو في الاجسام والعلم يتعلق بالاجسام وغيرها
وليس هو بجسم ثم يبطل بانه تعالى يصح ان يعلم ولا يحاط بها مقالة وقال
بعضهم العلم اعتقاد الشيء على ما هو به وهذا فاسد لانه ذكر في الحد

[illegible] على اثبات [illegible] وبطلان [illegible]

ما لا بس به من غيره ليشاركه غيره اياه فيه لان المقلد غير عالم
وان كان معتقداً للشئ على ما هو به ك مقالـــه وقال بعضهم
العلم ادراك المعلوم وعن بعض الفلاسفة ادراك النفس الحق وهذا
لا يصح لان الادراك ليس من العلم في شئ لانه يدرك ما لا يعلم ويعلم ما
لا يدرك ويضاف الادراك الى ما لا يضاف العلم اليه ويضاف العلم الى ما لا
يضاف الادراك اليه ولان كونه حقا وباطلا لا يتناوله الادراك
فلا معنى للتحديد به ك وقال بعضهم حد العلم هو كل اعتقاد صحيح لحجة
ونبه انه تقع بحجة وهذا غير سديد لانه يوجب ان المقلد عالم وهذا
فاسد والثاني ان قوله عن حجة غير صحيح لانه يقع عن الطرق الحجة (?)
ولانه لم يذكر ما به يتميز العلم من غيره ك مقالـــه وقال بعضهم
كل اعتقاد وقع بحجة وهذا غير سديد لان العلم الضروري يقع
لا عن حجة ولانه يقع عن النظر ك مقالـــه وقيل انه تبين الشئ
على ما هو به وحكي ذلك عن بعض الاشعرية وهذا يعد بمنزلة من حد
العلم بانه معرفة الشئ على ما هو به ولان التبيين لم يكن ادخل في
اللبس من لفظ العلم لم يكن اكشف والحد يذكر للكشف ك مقالـــه
قال ابو القسم هو اثبات الشئ على ما هو به وهذا بعيد لان الاثبات
عبارة عما به يصير الشئ ثابتا يقال اثبت السهم في القرطاس او وجد
فيه ثم يستعمل في الخبر المفيد اثبات الشئ ووجوده تعالى علان (?)
يثبت الاعراض ويثبت الصانع والعلم ليس من هذا في شئ فلا يصح
وصفه بالاثبات ولانه ادخل في اللبس من قولنا علم والحد يذكر

من شاهد من يمكنه ان يحرك يده في الجهات وان يسكنها لما كان
المنع من تحريكه ليس ثابتا في يده والجواب ـــــ عن الثالث انه
غير مسلم وعن الرابع انه يودي الى ان لا يكون بين المضطر وبينه فرق
من وجهين احدهما انه يصح ان يفعل السكون ويصح ان لا يفعل ويمسك
من الفعل والممنوع فانه مع العدم لا يصح ان يمسك من الفعل والثاني
انا نقول للقادر حالتان حاله اختيار وحاله منع والممنوع لا يثبت الا
صفة المضطر والجواب ـــــ عن الخامس انه يصح ان يومن بما لا
يتناوله المنع لانه يصح ان يفعل مسـئله قال ابو علي المنع يتقدم
الفعل كالعجز والتمكين يتقدمه كالقدرة وقال ابو هاشم المنع لا يكون
منعاً الا في حال الفعل بخلاف العجز ويعلق ابو علي بها شيا منها
ان المنع يوجب تعذر الفعل كالعجز فلما كان العجز قبل الفعل كذلك المنع
ومنها ان المنع في التعذر يجري مجرى فقد الآلة فكما انها تتقدم فكذلك
المنع ومنها ان التاليف والاعتماد يمنعان بتقدمهما فكذلك السكون يمنع
الحركة على هذا الحد ومنها ان في حال الفعل اما ان يوجد الفعل او لا
يوجد فان وجد استحال المنع وان لم يوجد وجب ضده فالفعل يستحيل
وما يستحيل يخرج من باب المنع فاما ابو هاشم فاستدل بوجوه اولها
ان الكون يمنع بحدوثه ولا يمنع مما يضاده الا في حاله لان القدرة لا
يمنع وجودها في وقتين ولا يصح في المنع ان يمنع مما يصح وجوده مع وجوده
فاذا كانت الحركة لا تمنع من وجود السكون في الثاني فكيف يكون
منعاً للسكون في محل آخر وهذا محال ومنها ان المنع بالمضاد (?)

يجري مجرى خروج المحل من ان يحتمل الفعل ومعلوم ان المعتبر
في ذلك تحمل الفعل فان المحل اذا صار في الثاني يحتمل الفعل
لم يكن القادر ممنوعا من الفعل فيه لانه في حال حاجة الفعل اليه
قد حصل بالصفة التي يمكن الفعل فيها ولو كان المعتبر في احتمال المحل ما تقدمه
لوجب ان لا يصح في ابتداء حال وجود المحل ان يفعل القادر فيه فعلا وقد
علمنا ان ذلك ممكن كما يمكن اذا كان المحل باقيا وكذلك الموانع وجود
الضد انما يمنع في حاله لا في ثانيه على ما بينا وبينا ان المنع بالمضادة يجري
مجرى منع الجوهر كون جوهر اخر بحيث هو ومعلوم انه يمنع في حاله لا في
ثانيه وقد دل العرض على انه كذلك هذا والجواب عما ذكره ابو علي اولا
اعتباره بالعجز غير صحيح لانا لا نقول في الممنوع انه لا يصح منه الفعل
مطلقا بل نقول ان استمرار المنع لا يصح ولولا المنع لصح وسبيله
سبيل المتحرك بمنه باسه لا يقال هو ممنوع من حركته يسره بل يقال
وقوع هذه الحركة مانعة من وقوع الاخرى وبعد فان العجز يضاد
القدرة والمنع تضاد الفعل واما التمكين فيستعمل على وجهين احدهما زوال
الموانع وعند ذلك يكون في حال الفعل ويراد به القدرة فكذلك يتقدم
الفعل فاما اعتباره بالتاليف فلا يصح لان التاليف يفارق المنع في ان
الكون يمنع في حال حدوثه والتاليف يمنع في حال بقائه فاما ان يمنع
في حاله فلا يفترقان في ذلك فقد استويا في الحال واختلفا في حال البقاء
واما اعتباره بالاعتماد فلا يصح لان الاعتماد لا يمنع بالتضاد وما يجري مجراه

للكشف مقالة وقيل العلم حركة في القلب وهذا ليس بشيء
لان الحركة ليست من العلم بسبيل ولان الحركة لا تختص القلب
والعلم يختص به مقالة وقيل هو سكون القلب الى الشيء وهذا غير
صحيح لان السكون اذا علق بالقلب لم يفهم منه ما يفهم من سكون
النفس لانا نعبر بسكون النفس عما يجده الواحد من الفرق بين ما
يعلمه من المشاهدات وغيرها وبين ما يعتقده ويظنه ويجوز خلافه فانه
يجد نفسه ساكنة لا تتشكك فعبرنا عن ذلك بسكون النفس
لان المعتقد لا يضطرب فيه ولا يشك وذلك مما يرجع الى الجملة فيقال
سكنت نفسي الى ما قلت فلهذا صح ما قلنا ولم يصح ما قال هشام لكنه
الا ان اسبابها حقيقة خلافا للسوفسطائية فذكرنا ما قاله شيخانا في مثلهم
ولذا اصل فيه انهم جحدوا الضروريات كالمشاهدات ونحوها فلا معنى
لمكالمتهم لان الاستدلال بالمشاهدة والدلالة تنبني عليها فمن
انكرها لا يصح ان يكلم بالاستدلال وانما ننبهه على خطائه كما يحكى
عن ابي الهذيل انه ناظر جهم في دار المامون فانكر جميع الاشيا
فامر ابو الهذيل بدابة فذهب بها وجيء بكلب فاقيم مقامها فلما خرج قال
اين الدابة فقال ابو الهذيل اي دابة فقال لما كنت راكبا قال
لم يكن لذلك حقيقة لعلك تظنه فقال كان لي دابة قال لعله
هذا قال هذا كلب قال لعلك تظنه كلبا وهي دابة فكان يكلمه
على هذا الوجه حتى رجع عن قوله ودخل على صالح بن عبد
القدوس يعزيه عن ابنه وكان يجزع جزعا عظيما فقال ما هذا الجزع

وقد عرف الاعتقاد قال ليس جزعي عليه لموته ولكن كنت صنفت
كتابا احببت ان كان قراه قال وما ذلك قال كتاب الشكوك قال من
قرأه شك فيما كان لعله لم يكن وفيما لم يكن لعله كان فقال ابو الهذيل
الله اكبر فرحت على قادر جنب ان شك لعله شك لم يمت وشك
لعله قرا فاسترجع ثم يقال لهم اتعلمون ان لا حقيقة للاشيا وهل لهذا القول
حقيقة ام لا فان قالوا بالاول ناقضوا وان قالوا بالثاني لم يستحقوا جوابا
وان قالوا نشك قلنا هل لهذا الشك حقيقة ام لا فان قالوا لا لم يستحقوا
جوابا ادا قالوا نعم ناقضوا ومثل هذا انكلمهم وان لم يجحدوا الضروريات
وخالفوا فيما يعلم لكننا بالجواب نقول لو هذه الاعتقادات ظن وحسبان
ويجوز ذلك [illegible] يصح مكالمتهم والاشتغال عليهم وسناد
قولهم ما يحكيه المترمن نفسه من الشكوك في المشاهدات خلاف ما
يعتقده ظنا وتقليدا امثاله وزعم جماعة من اهل الجاهلية ان كل
شي بحسب ما يعتقده المعتقد اذا اعتقد غيره خلافه فاما ان
يكون على كلي الصفتين او على احدهما وكلاهما فاسد واحتجوا باستحسان
زيد حلقه واستقباح عمرو لها قلنا ذلك للشهوة والنفار والا
فحال الحلقة لا تتغير فاما ما يجده صاحب المرة العقل مرا وصاحب
الدم حلوا لما اختلط من اجزاء المرة فيغلب على العقل لا لما قال وزعم
جماعة منهم انه لا حقيقة لغير المشاهدات وهذا فاسد لانا
نعلم انفسنا ساكنة الى بداية العقل ومخبر الاخبار كما
نجدها ساكنة الى العلم بالمشاهدات فكما ان للمشاهدات حقيقة

كذلك لغيرها وبعد فانا نضطر الى مخبر الاخبار وبداية
العقل فلو جاز دفعه لجاز دفع المشاهدات ثم يقال لهم اعتقادكم
انه ليس لمخبر الاخبار حقيقة مشاهدة ام لا فان قالوا لا قلنا فهل له
حقيقة وان قالوا لا قلنا فما لا حقيقة له لا يستحق الجواب
وان قالوا نعم ناقضوا واحتجت السمنية بان العلم بمخبر الاخبار لو صح
لوقع باول خبر كالادراك ولانه لو وقع العلم لما جاز علينا ان نجحد
مع اجماع عظيم ولانه لا يخلوا اما ان يقع العلم عند الاول او الثاني والثالث
وكل واحد لو انفرد لا يقع كذلك اذا اجتمع والجواب
ان العلوم الضرورية فعل الله تعالى فيخلقها على ما اجرى العادة به
وقد جرت العادة في المشاهدات انه يحصل باول مرة بديهيا
لانه من كمال العقل وجرت العادة في مخبر الاخبار خلاف ذلك
والجواب عن الثاني انهم يعلمون مخبر الاخبار ولذلك يعتقدون
البلاد الشاسعة الا انهم جهلوا ان اعتقادهم علم فسماهم سبيل
السوفسطائية والجواب عن الثالث ان العلم يقع بمجموع الاخبار
للعادة التي ذكرناها كالخط الذي يحصل بتكرار القراءة والسماع
مسألة العلوم الضرورية كلها فعل الله تعالى والمكتسب
فعل العارف وهي كلها معاني غير العارف وحكي جعفر بن مبشر
عن جماعة انها العارف ومنهم من قال لا نقول هي هو ولا غيره بل هي
صفة الموصوف وقال بعضهم هي غيره مجازا فاما في المعنى فلا . الكلام يقع
في مواضع احدها ان المعرفة غير العارف والثاني ان العالم منا

بلغ

يعلم لعلة والثالث ان الضروري فعل الله والمكتسب من فعل
العبد اما كون اثبات العالم عالما فقد يعلم ضرورة من نفسه وقد يعلم
من غيره بصحة تأتي الفعل المحكم منه على ما تقدم وانما قلنا انه غير العارف
لانه يصح ان يكون عالما ويصح ان لا يكون وذاته وجميع صفاته كما كان فلا
بد من امر والذي يدل على ان ذلك الامر علة وهو وجود معنى انه يتجدد عليه الفقد
مع جواز ان لا يتجدد وجميع اجزاء الحي كما كان فلا بد من امر متجدد كالعلة لحدوث
الصفة وهو العلم ويدل عليه انه لو كان عالما لا لمعنى لم يكن بان يعلم شيئا
اولى من شيء فكان يودي الى ان لا يتفاضل العلماء ولا العالم الواحد في
اوقات وان لا يحمد خروجه منها وما يتعذر له او على انه يجد من نفسه
العلم ويحسن كما يحس سائر المدركات فيجب اثبات معنى لا يسمى
على طريقة ابي هاشم لان عنده افعال القلوب لا يجوز ان تدرك وانما
يجد الانسان من نفسه هذه الاحوال الموجبة عنها وقولهم لو كان معنى
غير العالم لوجد في جرمه ولكان ذلك الجزء هو العالم فقد بينا الجواب
فيما تقدم والفصل الثالث فاما الدليل على ان الضروريات
من فعله تعالى ان الواحد منا مع قدرته وتمام آلته ووفور دواعيه لا
يصح ان يفعل العلم في غيره مضطرة اليها كما يضطر الواحد
منا غيره الى التحريك والتسكين ولانه يجد علمنا ينفي عن انفسنا
الشك والشبهة ولو صح فعله منا لصح نفيه كالمكتسب والدليل
على ان المكتسب فعل العبد انه يحصل عند نظره ويقف على دواعيه
واختياره كسائر افعاله ولا فرق بين من جعل جميعها ضرورية

وبين من جعل جميعها مكتسبة ولا فرق بين هذا القائل وبين من قال
الحركة كلها ضرورية ومكتسبة مع ان منها ما يحصل بحسب
دواعيه ومنها ما لا يقف على دواعيه كتحريك اليد كاختيار وحركة
المرتعش وعروق الشريان فمثله المعارف يصح ان يكون كلها
ضرورية الا انه مع بقاء التكليف بعضها ضروري وبعضها مكتسبة
ومن الناس من يقول جميعها وهو مذهب جهم واصحاب المعارف ومنهم
من قال جميعها مكتسب والدليل على ان جميعها يصح ان يكون ضروريا
لانه لا شيء مما يكتسبه العبد الا ويصح ان يفعل القديم مثله فيه فلو
اضطرنا القديم الى المعارف كلها كنا مضطرين اليها اجمع ولكان
حالنا فيها اجمع كحالنا الان في العلم بالمدركات والاخبار ولانه
تعالى لما كان قادرا لذاته لم يصح ان يقال في شيء من الاجناس التي يقدر
عليها القادر بقدرة انه لا يقدر عليه فوجب ان يكون قادرا على
جميع الاجناس فيصح ان يفعل جميع العلوم ولان المعارف في الاخرة
لا بد ان تكون ضرورية لاستحالة التكليف والاكتساب فوجب
ان يكون تعالى قادرا على جميع اجناسها فاما صحة ذلك بالاكتساب
فما يصح في الجنس لانه من حيث كان اعتقادا لا يتعذر علينا ومن حيث
كان علما يتعذر لان فاعل العلم يجب ان يكون عالما بانيا
حتى يصح ان يفعل العلم عن نظر ومتى لم يكن ذلك لا يصح الاستدلال
ولذلك قلنا لا يصح ان يكون جميع المعارف مكتسبة فاما ما يصح كونه
ضروريا فالقديم سبحانه متفضل بذلك فاذا اراد ان يكلف ولا بد

ان يعلم وتبين من العلوم الضرورية ما تصير به كامل العقل لان
كمال العقل شرط في التكليف ولا يشبه ان كل علم لا يصح من الانسان
ان يكتسبه اما لانه اصل لغيره من العلوم واما لانه لا دلالة عليه
يجب عليه تعالى ان يفعله فاما العلم بالتوحيد والعدل فعند شيخينا
لا يحسن مع التكليف ان يضطر اليه وان كان ربما لمن في كلام ابي علي
ما يدل على خلافه والدليل على ذلك ان العلم بالله تعالى وصفاته لطف
للمكلف فيجب ان يكون من فعلنا ليكون اكبر في كونه لطفا واردع
لانه من يحمل المشقة في امر ليصل به الى امر اخر يكون اقرب الى فعله
ممن لم يحمل المشقة في التوصل اليه وهذه طريقة معروفة بالعادة
ولانه اذا اضطر الى المعارف فان ما يستحق من الثواب يقل حتى يبلغ
حدا لا يحسن التفضل بمثله فيحسن كان لا يحسن التكليف ولانه لو اضطر
الى المعرفة لكان كالملجأ الى فعل الطاعة فترك المعصية وكان
لا يحسن التكليف مثله العلم بالله تعالى وصفاته مكتسب وقال
بعضهم انها ضرورية ثم اختلفوا فمنهم من قال يحصل من غير سبب ومنهم
من قال يحصل عند النظر لنا ما دللنا على ان في المعارف ما هو مكتسب
بدليل انه يحصل بحسب دواعينا وارادتنا وبحسب النظر منا
كما ان الحركات والسكنات كذلك فكما وجب في الحركات
ان يكون فعلنا كذلك المعارف لانا نجد الفصل بين ما نعلمه من
الضروريات كالمشاهدات ومخبر الاخبار وبين ما يمكننا دفعه

عن النفس بشك او شبهة فلو كان الجميع بابا واحدا لما صح هذا
الفصل ولانه لو كان ضروريا لم يكن لنصب الادلة والنظر
فيها فائدة وكذلك لبعث الرسل وانزال الكتب لان العلوم
كلها فعل الله تعالى فاذا حصلت صار مكلفا واذا لم يحصل
لم يكن مكلفا وقولهم لو لم يحصل العلم لما صح الامر به فسنبين الكلام
من بعد مسالة اختلف القائلون بالاضطرار فقال جهم وجماعة
من الرافضة ان الله تعالى يبتديها من غير سبب واحالت الرافضة
ان يقدر على المعارف غير الله تعالى وقال الفضل الرقاشي المعارف
كلها ضرورية وهي على ضربين علوم دينية يحصل كلها من غير بحث
ونظر وعلوم غير دينية يحصل ببحث كالصناعات ثم اختلفوا فمنهم
من قال هو فعل الله تعالى ومنهم من قال فعل المحل طباعا ومنهم من
قال حدث لا محدث له والكلام في هذا الفصل ينقسم اقساما
فمنها ان من العلوم ما هو اكتساب وقد بينا ومنها ان العبد يقدر
عليه ويحصل من فعله وقد بينا ومنها ان المتولدات فعل الانسان
وقد تقدم القول فيه ومنها بطلان قول ثمامة في المتولد انه حدث
لا محدث له وبطلان قول الجاحظ والنظام ومعمر في فعل الطباع وقد
تقدم ذلك مسالة ثم اختلف من اثبت بعض العلوم ضرورية
وبعضها مكتسبة وقد ذكرنا اختلاف مقالاتهم في هذا الفصل
والكلام يقع في فصول اربعة اولها حد الضروري والمكتسب
والثاني ما يجب من المعارف ان يكون ضروريا والثالث ان ما

نعده من المعارف طريقه الاكتساب والرابع تتبع الاقوال
واما الفصل الاول فحد الضروري ما لا يمكن العالم به نفيه عن
نفسه بشك او شبهة اذا انفرد يدل عليه انا اذا اخبرنا حالنا لا
يمكننا دفع العلم بالمشاهدات وبوجود انفسنا فدل انه ليس
متعلقا وانما شرطنا اذا انفرد لان الضروري قد يوجد معه
المكتسب ولا يمكن للعالم نفيهما بالشك والشبهة فلو اطلقنا
الحد لاوهم ان هذا العلم ايضا ضروري مثاله ان يخبر النبي صلى
الله عليه ان زيدا في الدار ثم نشاهده فيها فقد حصل له العلم
من الوجهين لان احدهما لا ينافي الاخر ومع ذلك فلو رام نفي احدهما
بشبهة لم يمكنه لكن المتعالم من حال الضروري انه لو انفرد لما
امكنه نفيه ولو انفرد المكتسب لامكنه وان شئت قلت حده ما لا يمكنه
نفيه على وجه فاذا قلت هكذا فقد احترزت في تلك المسئلة فاما
حد المكتسب ما يمكن للعالم به نفيه عن نفسه بشك او شبهة اذا
انفرد او ما يمكنه نفيه عن نفسه بوجه فاما الفصل الثاني فجملته
ان كمال العقل من المعارف يجب ان يكون ضروريا عند شيخينا
ومن تبعهما من ذلك العلم بالمبتدءات او يكون ممن لو ادرك
لعلم لان من غمض عينه وان خرج من ان يدرك لا يخرج من ان يكون
كامل العقل لانه لو ادركه لعلمه ولا يجوز ان يكون من
فعل الانسان لا مباشرا ولا متولدا لانه لو كان كذلك
لصح ان لا يفعل مع سلامة الاحوال فلا يحصل ويكون مخرجا او لا

نعلم ومنها العلم بان الشيء لا يخلو من وجود وعدم والموجود لا يخلو من قدم
وحدوث والجسم لا يجوز ان يكون في مكانين والعلم بمقاربين يصح تصرفه
لحسن قصده ومن يعتد عليه بذلك والعلم بمقاصد المخاطب ومنها
العلم بقبح بعض المقبحات وحسن بعض الحسنات ووجوب بعض الواجبات
على ما نبينه في مسئلة العقل وكالعلم بمخبر الاخبار عند شيخنا ابي علي والعلم
بالصناعات عند ما رسمنا والمدروس عند تكرر الدرس وهذه العلوم
لا يجوز ان تكون مكتسبة واذا حصلت في الانسان يكون كامل العقل
وصح ان يكلف واذا فقدت لم يكمل عقله ولا يجوز ان يكلف والدليل على
ان العلم باصول الادلة ومقدمة سائر العلوم النظرية متى لم يحصل
لم يكن له الى فعل العلوم المكتسبة سبيل كما انه متى لم يحصل القدرة لم
يكن له الى الفعل سبيل فكما لا يحسن التكليف الا بعد القدرة والتمكين
كذلك لا يحسن الا بعد المعرفة باصول الادلة وقد علمنا ان الذي يكلف
من المعارف العلم بحال الجسم وحال الفعل فمتى لم يعلم المدرك ضرورة لم
يمكنه النظر في احوالها اذ يستحيل ان يعلم حدوث الجسم ولا يعلم الجسم
ولا طريق الى معرفة الجسم الا المشاهدة ومتى لم يعلم بعض الاحوال
عليه لم يصح ان يعلم حدوثه ولا اثبات الاعراض وكذلك من لم يعلم
استحالة كون جسم في مكانين لم يصح اثبات العرض لاسناده الى العلم بان الجسم
حصل في مكان مع جواز كونه في غيره على البدل ومتى لم يعلم الشيء لا يخلو
من حدوث وقدم لم يمكنه حدوث اثبات الاعراض ولا حدوث الجسم
لان ذلك يتعلق بان ما يصح عدمه لا يكون قديما وما لم يتقدم المحدث لا يكون

كونهما وما لم يكن قديما لم يكن محدثا ومتى لم يعرف ذلك لم يعرف حاجته
بمعرفة الله ولا معرفة صفاته من كونه قادرا عالما ومتى لم يعلم
القبح والحسن لم يخف عند ورود الخاطر ولا امكنه معرفة العدل
وما يضاف الى الله تعالى وما لا يضاف ومتى لم يعرف ذلك لم يكن له اختيار
لم يمكنه معرفة الثواب عند لي على مقدمه العلوم لابد من كونها ضرورية
اما الفصل الثالث فيما عددناه من علوم التوحيد والعدل
والنبوات والرابع جليها وخفيها وطريقه الاكتساب وقد بينا ان
ذلك لطيف فاذا كان فعلنا كان اكيد ومن الدليل على انه مكتسب
انه لا يحصل الا بحسب النظر وسنبين الكلام في المعارف مع الجاحظ
اما الفصل الرابع فيما حكيناه عن غيلان ان العلم بانه مصنوع وله صانع
ضروري يقع بالطبع ومعمر لان العلم بان الاجسام محدثة وان لها
صانعا وصانعها غيرها مكتسب ولذلك يصح نفيه عن النفس بشك وشبهة
ان لذا اختلف العقلاء فيه فاما قول غيلان جميع التوحيد والعدل
والديانات يعرف استدلالا فصحيح وقد بينا وما حكيناه عن ابي الهذيل
فصحيح وقد بينا ذلك لان الدليل يعرف ضرورة لحول الاجسام وغيرها
ثم ما يعرف اكتسابا فاما قول بشر ان معرفة الانسان نفسه
لابتز بعقله فصحيح لان ما يقول يقع طباعا ولذلك فاسد فاما قول
النظام ان العلم بالمدركات وبالاخبار ضرورية فصحيح وقوله ما كان
مستنبطا فهو مكتسب فصحيح الا انه يقول ان الضروري يقع
طباعا وقد بينا فساد ذلك فاما قول معمر في العلوم الضرورية

فصحيح الا في كونه فعلا فانه يعلم بالاكتساب وقوله انه يقع طباعا
خطا وقد بينا فساده وقوله العلم بان له صانعا وبان ما ذكر
مكتسب صحيح وقد دللنا عليه وقوله العلم بالمدركات من فعل
الحواس بالطبع خطا لان العلم بالمدركات فعله تعالى وقد بينا ذلك
مسئله العبد مامور بالمعرفة امرا عاما منهي عن ضدها بهما ايجاب
والطريق اليه النظر في الادلة عقلا وتجري المعارف مجرى ساير افعاله
في تعلق الثواب والعقاب بها وقال بعضهم لا يصح الامر بها ولا النهي
عن ضدها وان كان العبد قد يضطر متى عن اختيار النظر عليه
وقال بعضهم امروا بالمعارف وزجروا عن ضدها لكنه امر ادب
وزجر ادب من غير عقاب ولا ثواب الكلام يقع في مواضع منها
انه يصح ان يتعلق التكليف بالمعارف ومنها ان معرفة الله تعالى
واجبة ومنها ان النظر يفتقر النظر فالدليل على الفصل الاول
ان الحكم متى امر بالشيء وجب ان يكون المكلف يتمكن الى ادايه
على الوجه الذي كلف فان كان لا يصح اداوه الا بان يعلم وجب ان
يمكنه من معرفته وان صح اداوه وان لم يعرفه بان يعرفه غيره
ويتعلق وجوده بوجوده حسن الامر به ولا فرق بين التكليفين في انه
يصح اداوهما على الوجه الذي كلف واذا ثبت ذلك وقد علمنا
ان معرفة الله تعالى لا يصح ان يحصل بلا اداء العبد بذلك المعرفة
لان العلم بانها معرفة يقتضي حصول العلم بالله لا ستحالة ان يعلم
كون العلم بالشيء علما ولا يعلم المعلوم فلا يصح ان يشترط في تكليف

المعرفة ما يستحيل حصوله معه وفارق بين ابي الهذيل فاوجب ان يكلف
على الوجه الذي يصح وهو ان يكلف النظر فيحصل العلم عقيبه ولا يقال اذا
كان عند النظر يقع العلم لا محالة فهلا قلتم انه يقع طباعا كما يقوله
الجاحظ قلنا قد بينا فساد القول بالطبع وانما يحصل العلم عند النظر لان
النظر يولده وانما وجب ان ينظر لان الداعي يدعوه الى النظر وان ما يختص
انما اتى في ذلك من حيث راى قوة الداعي الى النظر وحصول العلم عنده وزعم
انه خارج من حد الاختيار واحتج بان المعرفة لا يجوز الامر بها لانها
تقع ضرورة وانما قلنا ليس كذلك لان النظر طريقا معلوما
يتميز به من غيره وللناظر طريق الى معرفة وجوبه والمعارف طريقها
النظر فصح ايجابها بايجابه كما يجب وجودها بوجوده واحتج بانه
اذا كان في النظر ما يصح وفيه ما لا يصح فما الامان له ولم يتقدم
ما يميز به قلنا ليس من شرط وجوب النظر معرفة صحته فان اراد
لصحته حسنه ووجوبه والمعرفة بوجه وجوبه فهو حاصل وما يحصل
من الخوف عند ورود الخاطر على ما بيناه في باب النظر واحتج
بانه اذا لم يعرف المكلف انه موجب كيف يلزمه فلسنا نسلم هذا
اصلا وعندنا يجوز ان يجب المعرفة عليه اذا كان له طريق الى ادائه
وبعد فان العلم بالوجوب يحصل قبل معرفته تعالى فلا يصح ما ذكر
احتج بانه اذا لم يجز ايجاب شيء لا يعرف كالصلوة وغيرها
الا بان يامر ويريد ولو فعله كان مطيعا ويتقرب بفعله اليه
كذلك المعرفة ولو جاز ان يكلف من غير ذلك لجاز ان يكلف

الفصل الثاني

الصبي والمجنون ولجاز ان يكلفنا عبادته ونحن لا نعرفها قلنا
الانسان قد يصير الشيء واجبا عليه وان لم يعلم المكلف ولهذا عرف
الملحد وجوب رد الوديعة وقبح الظلم وحسن الاحسان وانما شرطنا في
معرفة وجوب الشيء معرفة وجه وجوبه فقط وما سوى ذلك لا معتبر
به فسقط هذا وانما يمنع من ان يشترط ارادته وامره انما يصح هذا
في الشرعيات وحيث يعلم وجوبه بالشرع وخطاب الله ورسوله فاما
لم يعلم ارادتهما لا يعلم وجوبه وبعد فاذا علم وجوبه فما المانع ان
يؤديه وان لم يعلم الغرض والعالم كرد الوديعة ولهذا اتفاق
وانما يستحق الثواب عليه لوجوبه وان لم يقصد لانه لا معتبر بالقصد
الا ترى ان الملحد قد يرد الوديعة ويستحق الثواب وانما لم يجز تكليف الصبي
لانه لا يمكنه معرفة الله ولا طريق له اليه احتج بان اللوم
يحصل اذا اخل مع العلم قلنا ليس كذلك لان المتمكن من العلم كالعالم
في ان اللوم يلحقه واذا ثبت وجوبه تعلق به الامر والنهي والمدح والذم
والثواب والعقاب ولا يمنع كونه طاعة والكلام فيه يكثر
وما ذكرناه ينبه على ما لم نذكره فاما الفصل الثاني فلان
العاقل اذا خطر بباله انه يجوز ان يكون له صانع ان اطاعه اثابه
وان عصاه عاقبه يحصل خائفا ويثبت في عقله ان التحرز عن المضار
المظنونة والمعلومة واجب فعند ذلك يجب عليه ان ينظر في
طريق معرفته ولانه تبين ان العبادات لا تصح الا بعد معرفته ولهذا
قال اصحابنا اول الواجبات النظر في طريق معرفة الله تعالى فاما

الفصل الثالث اذا ثبت وجوب المعرفة ولا تحصل الا ضرورة
لم يبق الا النظر ولان العقلاء عند البحث عن الامور وطلبها يعتمدون
النظر وسنبين ذلك في باب النظر مسئلة التقليد قبيح عندنا خلافا
لبعضهم لان تقليد بعض الناس ليس باولى من تقليد بعضهم فاما ان يقلدهما
معا فيعتقد قدم الجسم وحدوثه وذلك محال او يخرج عن كليهما اعتقادا وهو محال
ومادل الدليل فاسد ولا نقال يقلد من يرجع الى ستر وصلاح او سن او يكونوا
اكثر لان كل ذلك لا يدل على كونه محقا مقدم على ما لا يامن كونه قبيحا
فلا يكون كالواجب ولا يامن كون خبره كذبا ولانه لا يامن كونه مخطيا
فهو كالذي يعتقد قبيحا ولانه تعالى ذم التقليد في كتابه في مواضع والمجبرة
من هؤلاء يقولون لا نقبل قول الرسول الا بعد ظهور المعجزات
الدهرية يقبلون قول الليث ومالك ويحيى بن معين بغير حجة
ولانه لو صح التقليد لقبح النظر لانه يحمل مشقة من غير فايدة واحتج
بتقليد العامي العالم في الفروع والجواب انه ثبت بدليل قاطع
ان ذلك فرضه فهو يتبع ذلك الدليل فان قيل فالمقلد هل يستحق
العقاب وكيف يستحقه قلنا قال ابو هاشم يستحق عقوبتين
احدهما لانه اقدام على ما لا يامن كونه جهلا والثاني على ترك
النظر وكل واحد منهما كبيرة مسئلة قال ابو القسم
مقلد الحق ناجي وقال شيخنا غير ناجي لنا انه اقدم على ما لا
يامن كونه جهلا فكان قبيحا لانه لم يميز عنده الصحيح من الفاسد
فالقبيح ما يكون سببا للنجاة ولان النظر واجب ولو جاز التقليد

لبطل النظر وقبح تحمل المشاق فيه واجمعوا على حسن النظر ولانه
تعالى ابان عن ادلة ونبه على وجوب النظر فلو جاز التقليد لما
حسن ذلك ولما جاز ظهور المعجز ولان العلم بالله تعالى واجب
والعلم مما يوجب سكون النفس واحتج ابو القسم بان العلم
اعتقاد الشيء على ما هو به فقد حصل ولان المقصود من النظر الاعتقاد
وقد حصل ولان عوام الناس في زمن النبي صلى الله عليه اعتقدوا الحق
لا عن نظر كالاعراب والعجائز ولان المسلمين من لدن النبي صلى الله عليه
الى يومنا هذا عند فتح البلاد يظهرون له الاسلام ويعرضونه من غير
اظهار حجة ودليل والجواب ان الاول ممنوع يدل
عليه انه ليس بساكن النفس الى ذلك حتى لو شكك لتشكك
والجواب عن الثاني ان المطلوب بالنظر العلم وذلك لا يحصل
بالتقليد والجواب عن الثالث انا لا نسلم انهم كانوا مقلدين لجواز
ان علموا بدليل خصوصا مع ظهور المعجزات فاما عرض الاسلام
فانه لا بد ان يكون سبق منه استدلال فان لم يكن فلا بد من عرض
الحجة ايضا مسئلة من وجب عليه النظر والمعارف فلا
بد من مهلة يصح منه المعارف قال ابو الهذيل يجب ان ياتي بجميع المعارف
في الحالة الثانية فان لم يات بها كان كافرا وكذلك ما يعرف
بالسماع يجب ان ياتي بها في الحالة الثانية من السماع وقال جماعة
من اهل العدل لا بد من مهلة معلومة يصح ان يستدرك في مثلها
المعارف وهذه المسئلة تنبني على اصول احدها ان العلوم والنظر

قد يكون بعضها فرعا على بعض وثانيها هل يصح من المكلف ان يجمع
بين نظرين واشيا وثالثها ان النظر يولد العلم في الثاني ورابعها
بيان المهلة التي يتعلق تكليف النظر بها وخامسها سبع الاقوال وبيان
الصحيح والفاسد اما الاول فالدليل عليه انا علمنا ان في العلوم ما لا
يصح حصوله الا مع تقدم غيره ويصح وجود ذلك الغير مع عدمه وعبرنا عن ذلك
الغير بانه اصل وعن هذا انه فرع وهذا كالعلم بان زيدا قادر عالم
فرع على العلم بذاته ووجوده لاستحالة ان يعلم كونه قادرا او لم يعلم
وجوده وكالعلم بحدوث الجسم فرع على العلم بوجوده وامثال ذلك
كثيرة وكذلك العلم بحدوث الاعراض فرع على العلم بذاتها وبعض صفاتها
وهو جواز العدم عليها وكذلك العلم بانه تعالى قادر عالم فرع
على العلم باثباته وان كان اثباته يعلم مكتسبا واثبات الجسم ورد
في الذي ذكرناه يرد ضرورة فلا فرق في هذا بين الضروري
والمكتسب فاذا كانت هذه المعلوم مرتبة بعضها على بعض فالنظر
في طريقها مترتب والا ادى الى ان النظر لا يولد العلم وهذا الذي
قاله شيخنا ابو هاشم النظر يترتب بعضه على بعض كالعلوم واما
الفصل الثاني فذكر ابو هاشم انه لا يصح من الناظر ان ينظر
في شيئين لان الواحد منا يجد تعذر ذلك من نفسه كما يجد تعذر
ارادة الضدين وكما يجد تعذر تعظيم زيد والاستخفاف به على
طريقة واحدة واذا تعذر الجمع فيهما لم يصح الجمع واما الفصل
الثالث فالدليل عليه انه يستحيل ان يكون ناظرا في الشيء طالبا

للعلم بغيره وهو عالم بذلك الغير ولذلك يحسن النظر لمعرفة
المشاهدات وغيرها مما تقدم معرفته فان قيل اذا كان النظر
غير مضاد للعلم بالمدلول فما الذي يمنع من اجتماعهما قلنا ذكر شيخنا
ان ذلك يتعذر وذكر امثلته ولم يبين العلة في ذلك وذكر
القاضي ان كونه ناظرا يتعلق بحالة اخرى وهو كونه مجوزا لما يطلبه
بالنظر ان يكون على صفة وعلى خلافها فكان كونه ناظرا يتعلق بضرب
من الاعتقاد والظن وكونه عالما بالمدلول يخرجه من كونه مجوزا في المدلول
وذكر شيخنا ابو عبد الله ان الذي يمنع من النظر هو العلم بالمدلول
فقط فاما الفصل الرابع فالاصل فيه انه لا يمتنع ان يكلفه تعالى
في الجملة باوقات وان لم يحصرها المكلف اذ كان المعلوم انه لا يصح
منه تلك الافعال الا فيها كالقلوب يعلم انه لا يصح اداؤها الا في
اوقات وان كان يتعذر علينا حصرها لم يجب التكليف
المتعلق به وكذلك رد الوديعة عند الطلب يجب في طريق وقت
يمكن ويتعذر علينا حصرها واذا ثبت ذلك وثبت ان النظر الذي
يلزم المكلف في طريق معرفة الله تعالى ومعرفة توحيده وعدله يستحيل
وقوعه في حالة واحدة لانه اما ان يترتب بعضها على بعض ويستحيل حصول
الثاني ولم يتقدم الاول كالنظر في حدوث الاعراض واثبات الجسم
لا على [illegible] ففي الوجه الاول يترتب وفي الوجه الثاني لانه يمتنع
ان يفكر في امرين مختلفين فاذا صح ذلك وجب في المعارف المهلة
للنظر في شيء شيء حتى يتم المعرفة فثبت بما ذكرناه ان المهلة

ولم يعلم [illegible] لانه لا يعلم
[illegible] الاعراض
[illegible] بعضها بعض

وهذا قول النظام والجعفرين والاسكافي واكثر البغداديين خلاف ما
قاله ابو الهذيل فاما الفصل الخامس فما قاله ابو الهذيل غير صحيح لما
بينا انه لا بد من مهلة ليتمكن من النظر والا ادى الى تكليف ما لا يطاق فان
قيل وكيف يجب على المكلف قلنا اذا كمل عقله وكلف يلزمه في الوقت
الثاني النظر في اثبات الاعراض وفي الثالث العلم بذلك ثم كذلك ابدا
على ما رتبه في المعارف وكل ما فيه ترتيب فنبدا بالاول فالاول وقوله
انه لو لم يفعل كان كافرا لم يصح فان قيل فاذا لم يفعل هذا اهل يستحق
العقاب قلنا نعم اذا وجب عليه ولم يفعله استحق العقاب ولا يتعلق
استحقاق العقاب عندنا بان يكون عارفا بالله تعالى وبالعقاب ولا يطعن
علينا بان نقول كيف يستحق العقاب وهو لا يعرف التكليف والمكلف
والعقاب واستحقاقه وانما يتعلق بان يعلم وجوب الواجب عليه واخل
به او كان متمكنا من معرفته واخل به استحق العقاب وقد قال ابو هاشم
ان اخلال النظر في اول الاحوال اكثر عقوبة من الثاني لان الاول يوجب تضييع كل ما
بعده بخلاف الثاني فاما ما يعلم بالاخبار فقوله انه يلزمه ان يعلم وليس
كذلك لانه اذا سمع المعجزات لزمه النظر في الثاني ويفعل المعرفة
في الثالث ان كانت معرفة واحدة وان كانت معارف فلا بد من
ان يترتب بعضها على بعض ولا بد من مهلة يتمكن من معرفة ذلك وقوله
اذا كمل عقله وجب عليه معرفة الله تعالى فاذا لم يفعل استحق العقاب
غير صحيح لانه يلزمه على الوجه الذي ذكرناه مسئلة قال
اصحابنا كل ما علم كما باكتساب يجوز ان يحصل ضرورة واليه

ذهب ابو الهذيل واليه بشحاح وقال ابو هاشم لا يجوز وهو مذهب الجعفرين
والنظام لنا انه ثبت ان العالم سبحانه يقدر على كل ما يصح ان يفعله
القادر بقدرته في الجنس لانه قادر لنفسه فكل جنس صح ان يكون مقدورا
وجب ان يصح كونه مقدورا له ولانه اذا اوجب اتفاق القدر في انها
تقدر عليه من الاجناس وبعضها يجب ان تقدر عليه سائرها فان يجب
ذلك في القادر لنفسه اولى ولانه ثبت انه تعالى يضطره في الاخرة الى
المعارف واحتجوا بان النظر طريق لهذا العلم فلا يجوز ان يعلم كما
ان المشاهدة طريق للعلم بالمشاهدات فلا يعلم بغيره قلنا ليس
كذلك بل يجوز ان يعرف المشاهدات بالاخبار عنها ويجوز ان يعلم
ضرورة من غير مشاهدة مسئلة يجوز ان يعلم الشيء من وجه ويجهل
من وجه وخالف فيه ابو الحسين القالي وحكي عن جماعة انكار ذلك في القدم
سبحانه من حيث يوجب له الجهات والكلام يقع في موضعين احدهما
جواز العلم بالشيء من وجه والجهل به من وجه اخر والثاني ما يراد
بالجهات اما الاول فالدليل عليه ما يعلم كل عاقل من نفسه انه يعلم
الجوهر موجودا ولا يعلمه محدثا باقيا وكذلك سائر الفروع
المدركات ولا يرجع بما جهلنا الا اليه كما لا يرجع بما علمنا الا اليه من
استدل بعرف الصانع ثم يعلمه قادرا عالما حيا باستيناف
نظر واستدلال ولانه اظهر مما يجده الانسان من نفسه يوضحه ان الاستدلال
على الشيء من وجه ولا يعرف سائر احواله وقد يعرف الشيء باضطرار ويلتبس
علينا بعض احواله ولان العلم به على وجهين متغاير مختلف وطريق معرفته على

احد الوجهين غير طريق معرفته على الوجه الاخر ولا يمتنع ان يحصل
احد العلمين دون الاخر واذا صح كوننا غير عالمين به لم يمتنع ان
نجهله ونتصور المعلوم الواحد من هذا الوجه بمنزلة معلومين وقوله
وقول من قال انا نعلمه تعالى وبانه بصفاته سطر واحد في الدليل
وهو فعله بعيد لان الفعل لا يدل على كونه حيًا وعالمًا
وسميعًا بصيرًا وقوله انه بمنزلة القدرة والعجز لا يصح لانهما لا
يتعلقان بالشيء الا على جهة الحدوث فلو جوزناه مقدورًا عليه
معجوزًا عنه لادى الى اجتماع ضدين ويؤدي الى صحة وجوده وعدمه
واما العلم فيتعلق بالشيء على جميع الوجوه والعلوم المختلفة تتعلق بوجوه مختلفة
وجهات فيجوز بعضها لا ينافي سايرها قلنا الارادة والكراهة فستبينه
في بابه وقوله كونه معلومًا مجهولًا تتضاد ككونه معدومًا موجودًا لا
فاسد لان العدم نفي الوجود والنفي والاثبات لا يجتمعان وليس هناك
تضاد اصلًا وقوله الجهل بالحدوث جهل بعينه لا بما ترجع اليه قلنا صفة
الحدوث ترجع الى نفس الجوهر كصفة العدم ولذلك يصح ان نعلم
محدثًا ولا نعلم ان له محدثًا الا باستيناف نظر فاما الثاني المراد بذكر
الجهات فربما مر في كلام شيخنا ان المراد بالجهات ترجع الى العلوم
او طرق العلوم لان الجهات تتحمل علمه تعالى وان صح ان نعلم
من وجه ونجهل من وجه وربما مر في كلامهما انه ترجع الى المعلوم
لا امر يرجع الينا ولا بد من امر معقول يرجع خلافها اليها وقد
علمنا انه لا يمكن ان ترجع الى غير المعلوم لانا اذا علمنا السواد

[margin] وهو الصحيح وذلك لانه لا يصح ان يعلم العلوم المتعلقة بالمعلوم

سوادًا وموجودًا فالذي لهذين العلمين يتعلق الا به وهما علمان مختلفان
وعلمنا انهما مختلفان لامر يرجع الى المعلوم فعبرنا عنه بانه جهات
المعلوم لهذا الوجه ولا يلزم ان يكون للمعلوم جهات لان حقيقة
الجهة تصح في الاجسام الا انا استعملنا في مثل هذا اتوسعًا فيتلبه
يجوز ان نعلم الشيء بعلمين من وجه واحد ويستوي فيه الضروري
والمكتسب وحكي عن ابن الراوندي وجماعة انكاره لنا انه لا تنافي بين
هذين العلمين ولا ما يجري مجرى التضاد بل هما مثلان يشبه احدهما
الاخر فلا مانع من الجمع سيما نوضحه من ان العلم بانه لا تضاد لا شبهة
فيه ولا ما يجري مجرى التضاد لان المحل واحد والوقت واحد والعالم
بهما واحد ولانه اذا جاز وجود المختلفين من الاعراض ليس بينهما التضاد
ولا ما يجري مجراه ففي المثلين اولى واذا ثبت ذلك فلا فرق بين الضروري
والمكتسب او يكون احدهما ضروريًا والاخر مكتسبًا نحو ان نعلم الشيء
بخبر النبي ثم نشاهده فالاول مكتسب والثاني ضروري ولو اضطر
بالخبر الى ان زيدًا في الدار ثم شاهدناه فهما ضرورة وان يطرق
في الدليل باجراء النظر حصل علوم متماثلة وهي مكتسبة فان قيل
هذا ينتقض حد العلم الضروري والمكتسب قلنا لا لانا لا نحدهما
بحد لا يلزم على ما قدمنا مسئلة العلم الواحد لا يجوز ان يتعلق
باكثر من معلوم واحد على طريق التفصيل وعند ابي القسم يجوز
ان نعلم بعلم واحد اشياء كثيرة وكذلك الجهل وهذا
في كل شيء اذا علم احدهما علم الاخر فاما اذا جاز ان يعلم احدهما

ويجهل الآخر ولا يجوز أن يعلم إلا بعلم مفرد ولا يجهل إلا بجهل مفرد
لنا أنه لا معلومين إلا ويصح أن يعلم أحدهما ويجهل الآخر ولا يعلم الآخر
ولو كان العلم الواحد يتعلق بهما لوجب مع وجوده أن يستحيل أن يعلم
أحدهما ولا يعلم الآخر ولا يلزم إذا علم أن الله تعالى خلق زيدا فإنه
علم بالله وبزيد هذا لا يصح لأنه يصح أن يعلم الله ولا يعلم زيد أو يصح أن
يعلم زيدا ولا يعلم الله فإذا علم أن زيدا مخلوق لله تعالى فإنه يشتمل
على علوم فيها أنه محدث وأنه حدث من جهته وأنه حدث مقدورا له
فليس هنا علم واحد بأشياء أخر ولأنه لو تعلق بمعلومين على طريق
التفصيل وتعدى عن واحد ولا حاصر لوجب أن يتعلق بما لا
يتناهى ولأنه لو تعلق بأكثر من واحد لجاز أن يطرأ الجهل على أحدهما
فكان لا يخلو من وجوه ثلاثة إما أن لا ينفي من كلا الوجهين أو ينفي
من كلا الوجهين أو ينفي من أحد الوجهين دون الآخر وبطل الأول
لأنه يوجب كونه على صفتين ضدين وبطل الثاني لأنه يوجب أن يكون
الجهل بالشيء مضادا للعلم بغيره وبطل الثالث لأنه يوجب كونه
موجودا معدوما قالوا إذا كان لا يستحيل العلم بأحدهما عن الآخر
جاز أن يعلم بعلم واحد وفيما قدمنا جواب فأما ما يقوله
الصفاتية أن العلم القديم يتعلق بأشياء ففاسد لوجوه منها أن
العلم يتعلق بالشيء لما هو عليه في نفسه فلو تعلق بشيئين مختلفين
لكان على صفتين مختلفتين للنفس وهذا لا يجوز ومنها أن تعلقه
لما كان للنفس استوى الجميع فيه ومنها أنه لو تعلق بمعلوم علومنا

لكان مثلا لها ولو تعلق الكل بأن يعلم البارئ ويستحيل في الشيئين أن يكونا مختلفين
ومتفقين ومتضادين كالقديم لأنه يثبت بالدليل أنها تتعلق بالقديم
والمختلفين ولا تتعلق بالشيء الواحد بخلاف العلم الواحد ويقيسونها على العالم
وفي الشاهد فيصح في العالم أن يتعلق بأشياء وكذلك القادر
ويصح أن يكون عالما إلا أنه عالم بعلم فكل معلوم يحصل العلم به يحصل
عالما فالعالم بالنفس لا يختص بأمر فأما مسألة العلم من جنس الاعتقاد
وقال أبو الهذيل معنى زائد على الاعتقاد وحكاه أبو الهيثم عنه وعن جماعة
وحكى أبو علي عنه غير ذلك فإنه لم يقطع من مذهبه على شيء لنا أن الواحد
منا إذا حصل عالما بالشيء حصل معتقدا له ومتى اعتقده على ما هو به
بطل حصل عالما ولو كانا جنسين لجاز حصول أحدهما مع عدم الآخر
إذ ليس بينهما من التعلق ما يوجب وجود أحدهما بوجود الآخر ولأنهما لو
كانا معنيين لصح انفكاك أحدهما عن الآخر على بعض الوجوه إلا
البين الجنس بالجنسين ولأنه لو كان معنى سواه لكان لا يخلو إما أن يضاده
أو يخالفه أو يماثله وبطل الأول لصحة اجتماعهما وإن كانا مثلين وجب
ما قلنا إنهما جنس واحد وإن كانا مختلفين وجب أن لا ينفيا بالضد
الواحد وقد علمنا أن الجهل ينفي العلم والاعتقاد فدل أنهما جنس واحد
واحتج بأن الاعتقاد يوجد ولا يكون علما قلنا لأن العلم اعتقاد
واقع على وجه فإذا لم يحصل على ذلك الوجه لم يكن علما مثاله
الشيخ أبو عبد الله العلم بكونه علما حال لا حال لك بعقب حكمين

احدهما ان سكون نفس العالم والآخر صحة الفعل المحكم منه اذا كان
متمكنًا حيًا ان كونه حيًا يقتضي صحة كونه قادرًا عالمًا مريدًا كارهًا
مدركًا وذهب شيخنا انه ليس للعالم بكونه عالمًا حال وجعل كونه
مخصصًا سكون نفس العالم لوقوعه على وجه الاختصاص صحاً وربما يجري
في كلام ابي هاشم خلاف ذلك وذهب قاضي القضاة انه يوجب سكون النفس
لحال يرجع الى العالم ويصح به الفعل المحكم المتقن لكون العالم ساكن النفس لا لامر
يرجع الى العلم ووجه ذلك انه قد ثبت انه قد يوجد من جنس العلم ما ليس
بعلم وهو الاعتقاد الذي يعتقده على ما هو به وعلمنا ان العلم متى
ما انه يقتضي سكون النفس فلا بد من امر لاجله يختص بذلك وذلك الامر لا يخلو ان
يكون نفسه او وجوده او حدوثه لان ذلك حاصل في الاعتقاد وليس بعلم
ولا يجوز ان يكون لمعنى ينفصل منه ولا لامر يرجع الى الوجود وكيفية
الوجود فوجب ان يختص بذلك لانه في نفسه على حالة اوجب كون العالم به
ساكن النفس وليس كذلك صحة الفعل المحكم لانه يصح من الفاعل
لكونه ساكن النفس الى ما علمه لا لامر يرجع الى العلم كما ان الفعل
يصح لكونه قادرًا لا للقدرة وان كانت القدرة هي التي توجب كونه قادرًا
ووجه قول ابي عبد الله ان العلم يصح هذين الحكمين فلا بد من حال يختص به
ولا كالعلة لان العلة موجبة فيستحيل ان توجب حكمين مختلفين
او مثلين فاما المصحح فيصح لكونه حيًا على ما قدمنا ووجه قول الشيخ
وهو اختيار ابي رشيد ان سكون النفس حكم من الاحكام والمفارقة

١٧٥

ليست ترجع كلها الى الاحوال وانما تضاف الى الاحوال اذا لم يكن هناك
وجه اخر تضاف اليه وهاهنا وجه وهو وقوعه على وجه وهو من الوجوه
التي اذا وقع الاعتقاد عليها يكون علمًا [illegible] كان الشيخ
ابو عبد الله يقول سكون النفس يجده كل عاقل من نفسه وعند من شايعنا
يقولون كلما كان ضروريًا يجده الحي من نفسه كالعلم بالمشاهدات
وما يعلم بالاستدلال يجده من نفسه بتأمل واستدلال وهو ان يتأمل حال
نفسه فاذا وجده كذلك يستمر على سكون النفس من غير شك فيه
فهو ساكن النفس وعند من نفسه ضرورة ووجه ذلك انا نعلم ان
كثيرًا من العقلاء ينقلون من الحق الى الباطل ولو كان سكون النفس
يجده ضرورة لما صح ذلك ووجه قوله ان في الضروريات [illegible]
النفس من نفسه كذلك ما كان من قبيله الا ترى ان اللذة لما كان يجدها
من نفسه كان كذلك جميع اللذات يجوز ان يكون معمومًا بالالم
والعموم فلا يجدها من نفسه الا بتأمل مسألة العالم منا
لا يعلم من نفسه انه عالم باضطرار وانما يعلم بالاستدلال وعند
البغدادية يعلم من نفسه انه عالم ضرورة ولا يجوز خلافه صح
السوفسطائية ويقولون انهم مكابرون ومكالمة المكابرة لا تصح لانه
يرد الضرورة الكلام يقع في موضعين احدهما انه يجوز ان يكون عالمًا
بشيء ولا يعلم انه عالم لانه مكتسب عندنا وعند ابي القاسم لا يجوز لانه
ضروري لنا ان العلم بالمشاهدات قد يلتبس بالظن كما التبس
على السوفسطائية والسمنية فاشتبه فاشتبه عليهم حتى اعتقدوا

انما ظنون وليس بعلم واذا صح ذلك عنه فانما يعلم انه علم استدلالا
يوضحه انه قد يلتبس السراب بالماء فلا يعلمه والصورة في المرآة
وحركة شط البحر عند سير السفينة فيلتبس العلم بالظن ولان العلم بانه
عالم لو كان ضروريا لما جاز فيه شك او شبهة فلما امكن ذلك علم
انه استدلالي ولانه لو وجب ان يعلم انه عالم لوجب ان يعلم العلم فيؤدي
الى ما لا يتناهى قالوا اذا علم المشاهد علم انه عالم بذلك العلم قلنا لم يبين ذلك
وقد بينا انه علم اخر وفي الفصل الثاني العلم بانه عالم وان ما يعتقده عالم
علم اخر سوى العلم بذلك الشيء وعند ابي القسم ليس بعلم اخر لنا انه يصح ان
يعلم الشيء ولا يعلم انه يعلمه فوجب ان يكون العلم بانه علم علما بذلك الحكم
فلو كان علما بهذا المعلوم وعلما بهذا الحكم لوجب ان يتعلق باكثر
من معلوم واحد على طريق التفصيل وقد بينا فساد ذلك فان قيل
فلم جاز ان يعلم انه عالم الا وهو يعلم المعلوم فهلا جوزتم ان لا يعلم المعلوم
الا وهو يعلم انه عالم قلنا لا يمتنع ان يكون العلم بانه عالم بذلك الشيء غير العلم بذلك
الشيء لانه فرع عليه ومحتاج اليه وان جاز وجود الاخر مع عدم هذا الا هذا
سبيل كل امر محتاج اليه مسئلة العلم ليس من غيره سكون النفس
عندنا وقال الجاحظ لا يسري من الجهل والجهل عنده يقتضي سكون النفس
وقال ابو علي ليس من غيره سلامته وهي التناقض عنه لنا ان المدرك
للمشاهدات اذا كان عاقلا وكانت العلل ووجوه اللبس مرتفعة
فانه يجد نفسه معتقدة لما ادركه ساكن النفس اليه لا يتصرف فيما

علمه من ذلك على الوجه الذي يقتضيه الاعتقاد ولانه اذا راى النار
سوقا بها واذا راى الماء سوقا المبني عليه واذا راى الارض مشى عليها
واذا راى سقفا يحذر من الوقوف تحته ويجري منه ذلك على طريقة
واحدة ويخالف حاله في ذلك حال الطفل والمجنون لان احوالهما تختلف ولا
يجدان انفسهما في سكون انفسهما على الحد الذي ذكرناه ولذلك قلنا
انه ليس من غيره بذلك وقول ابي عثمان ان الجاهل يجد نفسه ساكن النفس
فغلط لانه في الحقيقة لا يكون ساكن النفس ولا يكون ساكن النفس الا العالم
ولا فرق بين من قال هذا وبين من قال من ظن السراب ماء والبعير كسيرا ان ذلك
حكم المذاهب يوضحه انه لو شكك لتشكك ويوله نفسه بالعالم
وليس بعالم وقول ابي علي لا يصح لان نفي التناقض عنه يرجع الى طريقه لا
اليه ويجب ان يكون ما ليس بالعلم مما ليس بعلم راجعا اليه لا الى غيره
ليشمل الضروري والمكتسب وقد علمنا ان نفي التناقض عنه يرجع الى
طريقه لا اليه ومعنى السلامة يتضح في المكتسب دون غيره وبعد فان
العالم اذا فصل بما علمه وظنه سكون النفس وسلامته من الانتقاض فلم
صار بان يجعل امارة كونه علما سلامته من الانتقاض دون الوجه الثاني
ولا يصح ان يعارضنا بمثل ذلك لانه لا علم الا ويوجب سكون النفس ويحقق
به وقد يحصل في الاعتقاد ما ليس بعلم ويسلم عن الاعتقاد الانتقاض
واحتج ابو عثمان بان الجاهل يتعصب لمذهبه ويورد الشبهة
ويبطل الاسوله ويحث عنها كالعالم سواء فلولا انه ساكن النفس والا لما
صح ذلك قلنا لا نريد بسكون النفس ما الفه العامة اليه وانت تشير الى هذا وانما



يريد انه اذا رجع الى نفسه يجد من نفسه انه لو شك في علمه لشك في حاله حال
الجاهل مسألة العالم منا يعلم بعلم وهو معنى حال في قلبه وعند النظام
عالم لنفسه لنا في ذلك وجوه منها انه يعلم مع جواز ان لا يعلم والحال
واحدة فلا بد من امر على ما سلف في اثبات الاعراض ومنها انه لو كان
عالما لذاته لكان عالما بجميع المعلومات اذ لا اختصاص لذاته بمعلوم
دون معلوم ومنها لو كان كذلك لما تفاوت احوال العلما ولوجب
ان لا يجوز عليه السهو ولما كان يصح ان يزول عليه العلم وكثيره ولما صح
ان يستفيد علما ومنها ان صفة الذات ترجع الى الاحاد وكونه عالما
يرجع الى الجملة فكان يجب ان يكون كل جزء عالما واحتج بان ذاته اذا لم
يكن عالما والعلم ليس بعالم فالحكم بما يستحيل ان يظهر به عالم وهذا
مبطل بالحركة على اصله فانه ليس الجوهر بمتحرك ولا الحركة ثم يصير متحركا به
ثم نقول ان الذات تصير عالما اذا حلها العلم فاما علم العلم اذا ثبت
انه موجود ولا يستحيل ان يكون عالما بعلم معلوم معدوم لعدم الاختصاص
ولان المعدوم لا يؤثر وتبين انه لا يقوم بنفسه ولا يجوز وجوده لا في محل
لانه لا يختص بنا وليس بان يوجب كون بعض العلما عالما اولى من
بعض ولانه يوجب الحكم للقديم ولا يجوز ان يحل في جماد لان العلم الحال لا في
حي ولا يجوز ان يحل في غيره لان العلم يوجب الحكم للمحل ولانه تعالى
لو فينا علوما لحرصنا بها عالمين فلم يبق الا انه يحله ثم لا يجوز وجوده
في جميع اجزائه لتعذر ذلك علينا فلم يبق الا انه يحل القلب ونبين ذلك

مسألة العلم محله القلب وكذلك العقل لانه علوم وقالت
الفلاسفة محل العلم الدماغ لنا ان العقل والشرع دل على ذلك اما
العقل فان المعتقد اذا كان عاقلا والمتبين من نفسه يجد اعتقاده في نواحي
صدره والشرع ورد بذلك بقوله تعالى لهم قلوب لا يفقهون بها
ولهم اعين لا يبصرون بها فعلم ان محل العلم القلب كما ان محل الرؤية
العين لان الواحد منا لا يجد الاعتقاد في جانب رأسه البتة قالوا كل
من ذهب دماغه اختل عقله قلنا فالقلب كذلك على انه لا يمتنع
ان يحتاج القلب اليه لبعض الوجوه فيبطل ما قالوه مسألة اذا وجد
العلم في جزء من القلب يجوز ان يوجد الجهل في جزء آخر ويتضادان
وكذلك الارادة والكراهة وكل عرض لا يختص المحل ويوجب
الحكم للحي وقال محمد بن عمر الصيمري لا يجوز ذلك لنا ان التضاد يقع على
الجملة فالمحل لا معتبر به فكل جزء محله العلم والجهل يوجب الحكم للجملة
ويتضادان ولانه لو اعتبر المحل لاوجب الحكم للمحل فاذا ثبت ذلك
لم يعرف الحال بين ان يوجد في محل من القلب او محلين واحتج بانه
لو جاز ذلك لم يمتنع ان يوجد فيكون عالما جاهلا قلنا اذا التضاد على
الحي فاذا وجد الجهل في حي بطل العلم الحال في القلب فيؤدي الى ما
ذكرت مسألة لا خلاف بين شيوخنا ان العلم مقدور
للعباد لانه يقع بحسب قصدهم ودواعيهم وبحسب النظر ولا شبهة
انه يقع متولدا كما يقع عن نظر ويقع مباشرا اما على مذهب من
يقول لا يبقى فانه يفعله حالا بعد حال مباشرا ثم اختلفوا في المنتبه

سها العلم فانتبه من الرقدة [illegible]

من التذكرة فكان ابو علي يقول يفعله عن نظر الا ان النظر لا يطول
وقال غيره من شيوخنا انه لا يحتاج الى النظر ولكن عند تذكر
الدليل انه يفعل العلم مبتدا وهو الذي رجع اليه ابو علي اخرا وجه قوله
الاول ان العلم بالادلة اقرب الى العلم بالمدلول فمن تذكر ادلة سبق
له العلم بها منذ زمان ثم العلم بالادلة لا يوجب العلم من غير نظر فلان
لا يوجب من تذكر الادلة اولى واحتج ابو هاشم انه لو وقع عن نظر
لعلم الناظر بنفسه كونه ناظرا كما يعلمه ابتدا ولان النظر الذي يوجب
العلم لا بد ان لا يوجب العلم الا بزمان فلو نظر لوجب ان ينظر على هذا
الترتيب في المدة وجب ان يكون جاهلا الى ان ينظر في الادلة على هذا
الترتيب كالذي ينظر ابتدا والجواب عما قاله ان العلم لا يتولد عن
تذكر النظر ولكن يفعله عنده لانه يتنبه على الدليل والنظر
واختلفوا لماذا يفعل المتنبه فكان ابو علي يقول العلم المكتسب
سابقا فهو يفعل العلم ابتداء عن نظر ثم بعده حالا بعد حال يفعل
العلم لكونه عالما بالمعتقد ولم يمكنه ذلك في المدة فقال مرة يقع عن
نظر وقال مرة يقع عن تذكر نظر فاما ابو هاشم فيقول العلم يبقى ولا
يصح هذا التفريع على اصله فاذا طرا السهو والنوم بطل العلم وعند
الانتباه يفعله لتذكر النظر فاما القاضي فعنده العلم لا يبقى
اصلا ويقول ما قاله ابو علي غير صحيح لان العالم لو لم يفعل العلم لخرج
في الثاني من كونه عالما وكونه عالما انما يؤثر في كون الاعتقاد
علما متى كان عالما في الحال الذي يفعل نفس الاعتقاد

لا قبله فاذن لا يصح ان يفعل العلم في الثاني لكونه عالما في الاول وبقاء النظر
لان من حقه ان يتقدم العلم لاستحالة وجوده معه فاذا يفعل العلم حالا
بعد حال لتذكر النظر كما يفعله المتنبه مسألة العلم المكتسب
علما لجنسه خلافا لما ذكره ابو القاسم والخلاف يقع في موضعين ان ما كان العلم
علم لذاته كالسواد سوادا لذاته فهذا خلاف معنى وان قال انه علم لا لمعنى
فنحن نوافقه فيه الا انه اخطأ في العبارة والافتراق لا يختلف فيه هو
الوجه دليلنا انه لو كان علما لذاته لكان لا يوجد من جنسه ما
ليس بعلم وقد علمنا ان التقليد من جنس العلم لان من اعتقد كون زيد
في الدار مشاهدة ويعتقده غيره تقليدا فهما اعتقادان يتعلقان بمعلوم واحد على وجه
واحد واحدهما علم والاخر ليس بعلم ولانه لا يخلو اما ان يكونا ضدين
او مختلفين او مثلين ويبطل الاول لانهما لو تضادا لاوجب احدهما من
الصفة عكس ما يوجبه الاخر كالعلم والجهل ولما لم يوجب كل
الاعتقادين الا صفة واحدة علم انهما ليسا ضدين وانهما مثلان
ولا يجوز ان يكونا مختلفين لانهما يضادهما الجهل والمعنى الواحد لا ينفي
معنيين مختلفين فدل ان التقليد والعلم مثلان ثم صار احدهما علما
لوقوعه على وجه واذا بطل ان يكون لذاته لم يجز ان يكون لوجود
معنى لوجهين احدهما ان ذلك يوجب سائر الاعتقادات علما
والثاني انه يجب ان يختص به والمعنى لا يقوم بالمعنى وثالثها
انه كان يجب ان يجوز وجود اعتقاد عن نظر ولا يوجد ذلك المعنى
فلا يكون علما ويوجد ذلك المعنى ولا يوجد عن نظر ويكون علما

ولا يجوز ان يكون لعدم معنى لان المعدوم لا يختص ولان وجوده اذا لم يوجب
صفة فعدمه اولى ولا يجوز ان يكون بالفاعل لانه لو وقف على
اختياره لجاز ان يفعله علما وان لم يقع على ذلك الوجه احتج
بانه لو جاز ان يوجده ولا يكون علما لكان علما لمعنى والجواب
ان هذا القدر لا يكفي في اثبات الاعتراض ولان هاهنا وجها اخر لاجله
صار علما وهو حدوثه على وجه مخصوص والوجوه التي يقع عليها
فيصير علما وجوه متفق عليها ومختلف فيها فالوجه الاول ان يكون
يفعل العالم بالمعتقد كما نفعله نحن في احدنا من العلوم الضرورية لانه
لا وجه هاهنا لاجله صار علما الا هذا والثاني انه يقع عن نظر كما
نظر في الدليل فيحصل له العلم وتسكن نفسه الى المعتقد ولا وجه
[illegible] ان يقال انه صار علما لاجله الا وقوعه عن نظر وان سائر الوجوه
لو وجد ولم يوجد هذا لم يكن علما والثالث يقع عن تذكر النظر ولهذا لا يشتد ال
المنتبه بفعل العلم وقد اختلفوا فيه على ما نقلتم عند ابي علي يقع
عن نظر وان قل وعند ابي هاشم عن تذكر النظر وقد بينا
انه لو وقع عن نظر لتجدد له ذلك بعينه ولوجب ولا احتاج الى مهلة
كما لا ينتهي او يبطله لانه بين انه انما يفعله لتذكر النظر والوجه الرابع
من يعلم على الجملة ان ما يختص بصفة يجب ان يختص بصفة ما سواه او حكم اخر
متى علم على التفصيل اختصاص شيء بالصفة الاولة فعل اعتقادا
لكونه على الصفة الثانية ويكون علما لهذا الوجه وذلك نحو ان يعلم
ان الظلم قبيح فاذا عرفنا في ضرر بعينه انه ظلم فعلنا اعتقاد قبحه

ويكون علما وهكذا ذلك اذا علمنا من حق المحدث ان يتعلق بمحدث
فاذا علمنا في شيء بعينه انه محدث وفعلنا الاعتقاد بان ذلك يتعلق
بمحدث كان علما لا لانه لاختصاصه بهذا الوجه يصير علما وان
لم يحصل هذا الوجه لا يصير علما وهذا على مذهب شيخنا ابي عبد الله
وقاضي القضاة وكان ابو هاشم يقول فيما هذا حاله انه يعلم المفصل
بالعلم الاول ولا يحتاج الى اعتقاد مجدد لانه اذا عرف قبح كل ظلم ثم علم
في ضرر بعينه انه ظلم فالعلم الاول يتضمن هو العلم بقبح هذا الضرر ويجوز
فيما يتعلق بالشيء على جهة الجملة ان يتعلق بالغير على جهة التفصيل
ويجوز ايضا فيما يتعلق على جهة التفصيل ان يصير علم جملة من حيث يتعلق
العلوم بعضها ببعض وعلى قوله هذا يبين بمعنى زيد [illegible] وكان الشيخ ابو اسحق
بن عياش يجعل هذا الوجه داخلا في الوجه الثالث ويقول لا فرق بين
ان يعلم هذه الجملة او يذكر استدلاله في انه يوثر فيما يفعله من
الاعتقاد ويصير علما والفرق بينهما ظاهر على ما ذكرنا فوجب
ان يجعل وجها زائدا على ما قاله شيخانا ابو عبد الله وقاضي القضاة
وما قاله ابو هاشم غير صحيح لوجوه منها انه لو كان كذلك لكان اذا
علم في الف ضرر انه ظلم وقبيح بعد ان علم قبح الظلم جملة كانت كلها
معلومات بعلم واحد على جهة التفصيل ومنها ان علم الجملة يخالف
علم التفصيل بدليل انه لو علم في ما به يعرف ان فيهم اباه ثم اشار
الى ابيه وقال ليس هذا ابي فقد جهل اباه مفصلا وعلم الجملة باق
دل على انه غيره ومنها انه لو تعلق بالجملة ثم تعلق بالتفصيل لا نقلب

جنسه ومنها ان ما يتعلق بالشيء انما يتعلق به على ما هو عليه في ذاته فلو كان
يتعلق بالمفصل او الجملة لكان لا يتميز عن ذلك والوجه الخامس
قال قاضي القضاة وقد يجوز في هذه الوجوه ان يكون ذاكرًا
لعلمه يجري فان الاعتقاد عنده يكون علمًا بجزء ان يكون عالمًا
بالمعتقد وهذا مبني على جواز كون الانسان ذاكرًا لعلمه وهو غير
عالم بالمعلوم وقد قال ابو هاشم ذلك علم المعلوم يحصل لا علم يعلم فليس الا
العلم الذي كان بمعلوم فقط فاما ان يكون علمًا بعلم فلا وهذا
بعيد لان العلم الذي يتعلق بالمعلوم لو كان به يعلم العلم لتعلق بمعلومين
[illegible] هذا [illegible] ولانه لو علم زيد المعلوم لا غير وعلم بهذا علمه وذلك
[illegible] ان علم زيد موافقًا لعلمه لتعلقهما بمتعلق واحد وهو المعلوم
[illegible] حتى لم يتعلق علم زيد بعلمه واختلاف المتعلق في العلوم
يقتضي اختلافها فاذا بطل ذلك فالاولى ان يجعل وجهًا خامسًا
على ما قاله القاضي والوجه السادس خرجه قاضي القضاة على مذهب
ابي هاشم وهو ان يكون ذلك الاعتقاد مقارنًا للعلم يوجد في هذا
العالم بان يعتقد كون زيد في الدار تقليدًا ثم يصير عالمًا مشاهدته
اياه فيصير ذلك الاعتقاد علمًا وهذا مبني على اصلين احدهما ان الاعتقاد
يبقى والثاني ان حاله يتغير فيصير علمًا بعد ان لم يكن وفي هاتين المسألتين
نظر وابو هاشم يقول الاعتقاد يبقى والتقليد ينقلب علمًا وهذا
غير سديد لان العلم هو اعتقاد على وجه ولا يحصل كذلك الا
بالحدوث والباقي لا يتصور فيه ذلك فكيف ينقلب واما الشيخ ابو عبد الله

فيقول التقليد يبقى ولكن لا يجوز ان ينقلب علمًا بل العلم يحصل والاعتقاد
على وجه التقليد باق كما كان ومثل هذا جائز كمضامة العلم الضروري
مع المكتسب واما الشيخ ابو اسحاق بن عياش وقاضي القضاة فيقولان
التقليد لا يبقى فاذا وجد العلم بطل التقليد الا ان يقال انهما يتعاقبان
وهذا بعيد فهذه الوجوه التي يقع الاعتقاد عليها فيكون علمًا
ولا يجوز ان يصير علمًا لانه من فعل المدرك لانه قد يدرك ولا يعلم
كمن يرى الزجاج فيظنه ماء والسراب فيظنه ماء ولهذا قال حسبته
لجة فثبت ان الادراك لا يوجب العلم ولانه لو ادرك شيئًا من
البعد وفي ظلمة الليل اشتبه ولو كان يوجب لما اشتبه [illegible] وهل
يجوز ان يكون علم ولا معلوم له نحو علمنا بانه لا ثاني مع الله وكذلك
سائر علوم النفي وعند ابي القاسم وابي بكر الاخشيد لا بد لكل علم
ان يكون له معلوم لان العلم بانه لا ثاني مع الله لا يخلو اما ان
يكون علمًا بذاته او بصفاته او بغيره فان كان بغيره لا يخلو اما ان
يكون علمًا بموجود او معدوم وبطل الاول والثاني لانه يصح ان يعلم
القديم سبحانه وتعالى وسائر صفاته ولا يعلم ان له ثانيًا
ام لا ولذلك يحتاج في معرفته الى دليل مستانف ولا يجوز
ان يتعلق هذا العلم بمعدوم لوجهين احدهما ان المعدوم يصح ان يوجد
فيكون ثانيًا لله وهذا محال والثاني ان المعدوم لا يجوز ان يكون
ثانيًا لله ولا يجوز ان يكون لمتعلق موجود لانه يؤدي الى اثبات
ثان مع الله فثبت انه لا معلوم له احتجوا بان العلم يتعلقه بالمعلوم

لذا انه كما يجب ان يكون الحي عالما لم لا يجوز ان توجد علم لا عالم به
قيل له لا يجوز ان يكون علم لا متعلق له وايضا فان ذلك يؤدي الى قلب
ذاته ولانه يستحيل ان يكون علما لا بشيء كما يستحيل ان يكون قدرة
لا على شيء وايضا فانه يجوز ان يتعلق بصفة القديم سبحانه وهو انه واجد
الجواب عن ذلك اولا ان ايجاب كونه عالما معلول يستحيل
وجود العلة والمعلول لان فيه قلب جنسهما فاما تعلقها بالغير حكم
وسع لكونه عالما وعدم الحكم لا يدل على ان القدرة علة في كونه قادرا
[illegible] بحصول قدرة ولا قادرها وصحة الفعل حكم وسع فيجوز ان
يمنع فيكون قادرا ولا يصح منه الفعل والجواب عن الثاني ان القادر
هو الذي يحق ان يصح منه الفعل فيستحيل ان يكون قادرا ولا مقدور
[illegible] العالم ان يسكن النفس الى ما يعتقده فلو وجد ولم يوجب ذلك لا نقلب
جنسه والجواب عن الثالث انه ليس له نكوس واحد اصفه ولا حاله
ولا حكم وانما معناه انه لا ثاني له وبعد فهم لا يقولون بالاحوال فكيف قالوا
انه يوجب حالا او حكما مسئلة ما قلناه العلم بالشيء على طريق
الجملة لا معلول له عند ابي هاشم وربما جرى في كلامه ان له متعلقا
وهو قول المشايخ لنا ان احد الجملتين يتميز من الاخرى كما ان المفصل يتميز من
غيره وما ذاك الا بما يختص به احدى الجملتين من العلم يتعلق بذلك المرئي
عند التفصيل فانه كما يعلم ان مكة من هذه البلاد [illegible] كذلك يعلم
مكة مع سائر البيوت فذلك التمييز يحصل في الامرين جميعا ولو لم
يتعلق به لما امكن لاجل ان يحصل من الامرين ولانه يعلم باضطرارنا

اذا ادركنا السواد الى علمه ذلك على الجملة فيستحيل ان يفعل العلم فيه علما
وقد علمنا انه سبحانه علم على الجملة فيستحيل حيا اضطرنا الى العلم به ولان
علم الجملة لا بد فيه من اثبات علم مفصل متى وجد صار مطابقا لعلم الجملة
فلو لم يتعلق علم الجملة لكان لا يتعلق علم التفصيل واما علمنا ان علم التفصيل
يتعلق كذلك علم الجملة يوضحه ان من علم [illegible] في الجملة ثم شاهده فقيل
له هذا الشخص الذي عرفته كان صادقا او قال غيره كان كاذبا واحتج
ابو هاشم بوجوه منها انه لو تعلق بمعلوم لميزه من غيره وهذا لا يصح لانا نعلم
العلم يميزه من غيره ونعتقد ان هذا القايل لا بد ان يحصل عن الجملة كعلم
التفصيل وهذا فاسد ومنها ان هذا يجري مجرى الظن ولتبين [illegible] على الحقيقة
لانه في كل واحد من احاد الجملة يجوز ان يكون اياه ويجوز ان لا يكون فهو في
حكم الظن وهذا لا يصح لانه يعني الفصل بين الجملتين فلم [illegible] الظن
دون [illegible] بالتحقيق [illegible] العلم وانما [illegible] العلم المفصل ومنها
انه لو كان له متعلق لوجب وصفه [illegible] بذلك وهذا لا يصح لان اصحابنا
اختلفوا فذهب قاضي القضاة في المغني وهو مذهب جماعة من مشايخنا
انه لا يوصف بذلك لان علم الجملة كلا علم مع علم التفصيل فيجري
معه مجرى الظن مع العلم ثم رجع القاضي وقال ان علم التفصيل لا ينفك
عن علم الجملة ولا بد في العالم بالشيء مفصلا ان يكون عالما به ايضا مجملا واذا
وجب في العالم منا ذلك وجب مثله في القديم سبحانه وهذا هو الصحيح ودللنا
عليه بما بدانا به في المسئلة ان علم الجملة ضروري خلقه الله تعالى
فلا بد ان يكون عالما حتى يصح ان يفعل العلم ومنها ان علم الجملة لو تعلق

مع الجملة بكل واحد من احاد الجملة انه اثباه لكان العلم والجهل يتعلقان
بمتعلق واحد وهذا لا يصح لان التضاد ليس يظهر بهذا القدر وانما
يظهر في ثلثة اشياء احدها ان يكون متعلقهما واحدا والثاني
ان يكون الوقت واحدا والثالث ان يكون الوجه واحدا والرابع
ان يكون الطريقة واحدة فاذا اجتمعت على هذه الشرائط فلا يظهر
[illegible] الاعتقادات مختلف ومتماثل ومتضاد من جنسه
فاما من غير جنسه فاختلفوا فيه هل له ضد وهو السهو والكلام يقع في
ثلثة مواضع اولها ان الاعتقاد فيه مختلف ومتضاد ومتماثل وثانيها
ان الاعتقاد لا ضد له من غير جنسه وان السهو ليس بمعنى والثالث ان
[illegible] بعد العلم اما الاول فمقول في جنس الاعتقادات ما هو متماثل
وهو كل اعتقادين تعلقا بشيء واحد على وجه واحد على طريق التفصيل
في حالة واحدة فكل اعتقادين هذا حالهما متماثل والدليل عليه وجهان احدهما
ان كل واحد منهما يسد مسد صاحبه عند وجودهما كما لو علم السواد
ثم [illegible] العلم بالساتر او الجهل فانه يسد الجميع والثاني ان العلم يتعلق
به على هذا الوجه لمعنى يرجع الى ذاته فكل ما شاركه فيه كان مثلا
له لانه يشبه مشبهه ومعنى قولنا في حالة واحدة ليتحد حال المعلوم
لا حال العلم لان العلم في وقتين مثلان ولكن العلم بمعلوم في حالين يختلف
واختلفوا هل يجوز وجود علمين مثلين في محل واحد عندنا يجوز وقال ابو القسم
لا يجوز بناء على اصله وقد بينا فاما الثاني وهو المختلف فينقسم الى ضروب
منها ان يتعلق بمعلومات مختلفة ومنها ان يتعلق بمعلوم واحد

على جهات ومنها ان يتعلق احدهما على جهة الجملة والاخر على جهة التفصيل
والعلة في جميع ذلك واحدة وهو ان ما ينفي احدهما لا ينفي الاخر دل انهما
مختلفان ويوضحه انه لو انتفى العلم بوجود الجوهر لم ينتف العلم بتحيزه ويجوز
ان يعلم زيدا موجودا ولا يعلم كونه عالما فدل انه يصح وجود احد العلمين مع
انتفاء الاخر دل انهما مختلفان والاختلاف يصح اجتماعهما فاما المتضاد فهو ان
يكون اعتقادان متعلقهما واحد والوقت واحد والوجه واحد وموجب
احدهما على العكس من موجب الاخر نحو يعتقد ان زيدا في الدار ويعتقد
ان زيدا ليس فيها في ذلك الوقت والدليل على تضادهما انه لا يصح اجتماعهما
لا لمعنى سوى التضاد واختلف مشايخنا فالاكثر على انهما لا يجتمعان للتضاد
وقال ابو يعقوب البصري لا يجتمعان لا للتضاد ولكن لانه اذا ادى الى العلم
لان العلم بكون زيد في الدار وبانه خال منه الدار في وقت واحد لا يجتمع
له بل استحالة يصرف عن اعتقادهما وهذا فاسد لو كان له الداعي لفساد ذلك
الداعي من انفسنا وقد قال شيخنا ابو علي اعتقاد اجتماع الضدين يتضاد
لو ان يعتقدان في المحل سوادا وهو بياض وعند ابي هاشم لا يتضاد بدليل
انه لو دخلت شبهة جاز ان يعتقد وابو علي يقول لا يجتمعان فقط لا لمعنى
سوى التضاد وهذا لا يصح لانه لا يصح اجتماعهما للتعارف حتى لو دخل عليه
شبهة صح اجتماعهما فاما الفصل الثاني الكلام في السهو فقال
ابو علي وابو القسم وابو عبد الله البصري وابو هاشم على احد قوليه انه معنى
يضاد الاعتقاد ثم اختلفوا فكان ابو علي وابو هاشم يقولان انه مقدور
لله تعالى لا يقدر عليه العباد وكان ابو عبد الله يقول هو مقدور للعباد

وان كانوا لا يفعلونه لفقد الاعتقاد ثم تبين ذلك بما هو مقدور
لله تعالى على ما تقوله الشيخان وذهب ابو اسحاق بن عياش وقاضي
القضاة واحد قولي ابي هاشم انه ليس بمعنى ثم اختلفوا فقال ابو هاشم
هو فساد في القلب وقال القاضي ليس بفساد ولكن هو زوال العلم عما
جرت العادة به ان يعلم والنسيان كذلك فالدليل على انه ليس
بمعنى انه لو كان معنى يضاد الاعتقاد لكان مقدورا للعباد لان من حق
القادر ان يقدر على جنس ضده ولو كان كذلك لكان عند الدواعي
يصح ان يفعله كما يعترضه عمومه وتشتد دواعيه الى ذكر ما يفعل السهو
ليكف عنه في تعذره دليل على انه ليس بمعنى ولانه لو كان مقدورا لصح
ان يفعله في تعذر فساده دليل على ما قلنا ولانه لو كان معنى
غير ما قاله القاضي لصح ان يوجد زوال هذا العلم ولا يوجد ذلك المعنى
فلا يكون ساهيا ويوجد ذلك المعنى ولا يزول هذا العلم فيكون ساهيا
لان هذا هو الطريق الى اثبات الحسنين ولان الطريق الى اثبات
المعاني هو تجدد الصفة مع جواز ان لا يتجدد والحالة واحدة ولا يمكن
ان يدعى انه يتجدد كونه ساهيا وهو على ما كان عليه قبل فاذا لم يصح
طريق اثبات المعاني لم يصح اثباتها وانما شرطنا زوال العلم عما
جرت العادة به لان من لا يعلم قطر ما المطر وعدد الرمل لا يقال
ساهيا عنه وانما يقال فيما لا يعتقدان يعلم ما هو ضروري كالمشاهدات
فيقال ساهيا فاذا طرأ هذا السهو على العلم سمي نسيانا واستدل
ابو علي وابو هاشم بوجهين احدهما ان السهو يتجدد عليه مع جواز ان لا يتجدد

وهذه طريقة اثبات المعاني والثاني ان الانسان يجد نفسه ساهيا كما
يجدها عالمة وظانة ودل على انه غير مقدور بانه يتعذر علينا فعله
على طريقة واحدة والجواب عن الاول ان ذلك القدر لا يكفي في
اثبات المعاني وعن الثاني ان الانسان يجد نفسه ساهيا كما يجدها عالمة
وظانة ودل على انه غير مقدور بانه يتعذر علينا الذي يجده من نفسه
زوال العلم وما ذكره بانه غير مقدور هو الذي يدل على انه ليس بمعنى
اذ لو كان معنى يضاد الاعتقاد لكان مقدورا لنا على ما ذكرنا
وبهذا استدل ابو عبد الله بقول انه معنى يضاد الاعتقاد ولان الاعتقاد
مقدور فوجب ان يكون السهو مقدورا ومما ذكر في الجواب
واما الفصل الثالث فالذي يمر في كلام ابي هاشم ان الموت ضد الحياة
وليس بضد للاعتقاد وربما يجري ان الموت ليس بمعنى عند القاضي
انه معنى وهو قول المشايخ وان كان معنى فلا يضاد الاعتقاد
لوجوه منها ان الاعتقاد يوجب الحكم للجملة وهذا افاسد ومنها
ان الاعتقاد مقدور لنا فلو كان الموت ضدا له لكان مقدورا
لنا ومنها ان الموت لو كان ضد الاعتقاد لكان الجهل في الاعتقاد
والموت في فساده دليل على ما قلنا مسألة في بقاء العلم والاعتقاد
قال ابو القاسم بشيء من ذلك لا يبقى بناء على اصله ان الاعراض لا تبقى وذهب
الشيخان ابو علي وابو هاشم الى ان العلم والاعتقاد يجوز عليهما البقاء
في جنسه ثم اختلفا فقال ابو علي الضروري كله يبقى واما
المكتسب فعلى ضربين ما دام العالم متمكنا بالقدرة وزوال الموانع فانه لا

يصح فاذا وجد معه منع او عجز فانه يصح وقال ابو هاشم جميع ذلك
يصح كما يصح الضروري فاما ابو علي بناه على اصله وهو ان القادر
لا يخلو من الاخذ والترك مع زوال المنع فلاجل هذا الاصل قال في سائر
ما يفعله مباشرة انه لا يصح مع التمكن من الاخذ والترك كقوله في
العلوم والاكوان نظن انه لو لم يقل ذلك لما صح له القول بانه لا يخلو في
الوقت الثاني من مثله او ضده فعلى هذا الوجه بنى هذا عليه
قال القاضي وهذا فاسد من وجهين احدهما انا سنا ان اصله في الاخذ والترك
فاسد ولا يصح بنا هذا عليه والثاني انه لو صح ذلك الاصل لما امكن
بنا هذا الفرع عليه لانه يصح ان يقال ان احتاره في الثاني ضد
العلم انتفى به ولو احتار مثل العلم بقي العلم لان النفي لا
يصح بضده وهذا فاسد وذهب الشيخ ابو عبد الله الى
ان جميعها يصح وذهب الشيخ ابو اسحق بن عياش وقاضي القضاة
الى ان جميعها لا يصح وهو الصحيح والدليل عليه وجوه منها
انه لو كان يصح الاضد وقد علمنا انه يصح بغير ضد لانه يشك
ويسهو والشك والسهو ليس بمعنى ثبت انه لا يصح لوضح ان احدنا
قد يخرج فيما يعلمه باكتساب عن ان يكون عالما به عند سهوه
لا بقدح في الدليل ولا بنافي العلم وذلك معلوم فلو كان باقيا
لم يصح بذلك وانما صح ذلك بان يقال انا بالشبهة يعرض دواعيه
فلا يفعل من العلم ما كان يفعله فاذا زالت دواعيه الى
فعل مثله فانه ولذلك استمر كونه عالما ومنها انه لو نفى

لكان لا يخلو امر ان يكون معتقدا او شاهدا وفي علمنا خلافه دليل على صحة
ما قلنا ومنها انه لو بقي لكان اذا علم ما يسمعه من الشعر والحديث
ويكون ذلك مع علمه ولا احتاج الى التكرار واحتج ابو هاشم بانه على طريقة
واحدة لا يصح شاهدا وغايبا ونثبت ان كونه تعالى عالما يستمر كذلك الواحد منا
والكوان عن الاول ما سنا انه يخرج من كونه عالما لا الى ضد وعن الثاني
ان كونه عالما واجب لا لمعنى ولذلك يستمر خلاف ما يجري فيه مسئلة قال
ابو علي في العلم والنظر ما يقبح وهو قول قاضي القضاة وقال ابو هاشم لا يكون شي
من ذلك قبيحا لنا ان العلم قد يكون مفسدة ولذلك كان لا يعلم النبي
صلى الله عليه الخط والشعر ولذلك قال تعالى اذن لارتاب المبطلون
وكذلك العلم بوجه حاجته الحيوان الى الزوج وكذلك قال تعالى
فل الزوج من امر ربي وكذلك العلم بوقت القيامة والعلم بالصغاير عند ان
ابا علي يقول ان المفسدة لا يكون من فعل العباد ولو كانت لصح منها
وعلى هذا القول في الشرعيات ان تروكها تكون مفسدة وتروك
المعاصي تكون واجبة فهذا الاستدلال يصح على طريقة قاضي القضاة
فاما النظر فيها ان يقبح اذا لم يكن له فيه نفع فيكون عبثا او نظر في الدليل
ليقف عليه ويطعن فيه غير ان ابا هاشم يقول هاهنا القصد يقبح
وابو علي يستدل بانه اذا قصد به وجها قبيحا يقبح قال القاضي فيه بالقصد
يقبح لان القصد لا يوثر فيه واحتج ابو هاشم ان العلم لا يقع الا
حسنا من حيث كان علما ولانه لو قبح لقبح ان يلحق العالم بعض
على بعض الوجوه وربما ذهب ابو هاشم الى القول الاول مسئلة

التقليد اذا ضامه علم ضروري كمن يعتقد زيدا في الدار تقليداً ا
ثم شاهده قال ابو هاشم التقليد يبقى علماً وقال ابو عبد الله
لا يبقى ويبقى كل واحد على حاله وقال ابو اسحاق بن عياش والقاضي
يبطل التقليد ويحصل الضروري واحتج ابو هاشم بان الاعتقاد
يبقى وهذا العلم لا ينافي ذلك الاعتقاد واذا ضامه استحال ان لا يكون
علماً وجه قول ابي عبد الله ان الباقي لا يتغير والاعتقاد مما يبقى
فيبقى كذلك والثاني قال الشيخ ابو رشيد وهذا الي قياس قولهم في
بقاء العلوم اقرب ومن اصحابنا من قال قول ابي هاشم اقرب لان ما يقوله
ابو عبد الله يؤدي الى ان يكون ساكن النفس غير ساكن النفس وهذا
لا يكون ووجه قول قاضي القضاة هذا فاسد من وجهين احدهما ان التقليد قبيح والعلم
حسن والقبيح لا ينقلب حسناً والثاني اذا قارنه فانما يكون علماً
لانه من فعل العالم بالمعتقد وغيره العلم لا يبقى وكذلك الاعتقادات
فلا يصح هذه المسئلة مسئلة والعقل علوم ضرورية
اذا حصل في الانسان صار عاقلاً والكلام يقع في فصول اولها في العقل
ما هو وهي علوم ام لا والثاني تفصيل تلك العلوم والثالث لم
سمي عقلاً والرابع ما اخر علوم العقل والخامس هل هو مقدور
لله فقط ام يقدر العباد عليه والسادس هل يكون حصوله في غير
الانسان اما الاول فاختلفوا في ماهية العقل فعندنا هو علوم
مخصوصة ضرورية اذا حصلت للانسان صار عاقلاً والفلاسفة من
يقول انه جوهر بسيط او جوهر لطيف ومنهم من يقول هو طبيعة

مخصوصة فالذي يدل على انه ليس بجوهر ونحوه منها ان الجوهر لا يوجب
للحي حالاً ونثبت ان للعاقل بكونه عاقلاً حالاً ومنها ما ثبت ان الجواهر متجانسة
ولو كان واحد عقلاً لكان الكل كذلك ومنها انه لو كان جوهراً لمكان
لا يوجب غيره عاقلاً الا ان يجاوره وبالمجاورة لا يؤثر فيه ومنها انه
لو كان كذلك لكان بعضاً من العاقل والعلة لا يكون بعضاً حتى يوجب
الحكم لنفسها ولغيرها ومنها انه يصح ان يجاور الجوهر الميت والجماد فكان
يجب ان يصير عاقلاً وهذا فاسد والدليل على ان العقل هذه العلوم أنه
متى حصلت هذه العلوم فيكون عاقلاً ومتى لم يحصل هذه العلوم ولا يكون
عاقلاً فلو كان غيرها لجاز ان يوجد ولا يحصل تلك العلوم فيكون عاقلاً
ولا يقال ان الجوهر يحتاج الى هذه العلوم او العلوم يحتاج اليه لوجهين
احدهما انا نعد في اثباته والثاني انه لا وجه للحاجة والدليل على انه لا
يجوز ان يكون طبيعة مخصوصة انا اثبات الطبع غير معقول ولان حكمها
يختص على المحل ولا بينا منتصا ده فلا يجوز ان توجب حكماً فاما الفصل
الثاني تفصيل العلوم وهي عشرة اولها العلم بنفسه لاستحالة
ان لا يعلم العاقل نفسه وثانيها العلم بكثير من احواله واحوال
الحي عشرة كونه حياً وقادراً او معتقداً وظاناً وناظراً او مريداً وكارهاً
ومشتهياً ونافراً او مدركاً وكونه حياً لا يحد من نفسه وانما يتوصل
اليه باحكامه وكذلك كونه قادراً وما عداهما فيقسم منها ما لا بد ان
يجدها من نفسه حتى لو لم يعلم مشاهده لم يكن عاقلاً ومنها ما يسهو
عنه ولكن اذا علمه علمه ضرورة وثالثها العلم بما شاهده

عند ارتفاع اللبس والموانع سوى ما شاهده ويقطع على ما لا يشاهده بحضرته
وثالثها العلم بطريقة القسمة عند خطور الشيء بباله اما ان يكون موجودا
او معدوما والموجود اما ان يكون قديما او محدثا وكل صفة اما ان يكون
متجددة او لا يكون كذلك وسمي بذلك العقل لانها تحصل من غير سبب وخامسها
علوم تستند الى ضرب من الاختبار والعادة كالعلم بعدم حصول جسم في مكانين
وان الجسم العظيم لا يحصل في ظرف صغير وانه يستحيل وجود جسمين في مكان واحد
وما يلحق بهذا ان الزجاج يكسر بالحديد والقطن يحترق بالنار ونحوه وسادسها
وهو وقوع تصرفه بحسب دواعيه وقصوده وانتفاؤه بحسب كراهته
وتعلق الفعل بالفاعل مع سلامة الاحوال وسابعها ذكر احد بالامور
الجليلة مع قرب العهد فلا يجوز ان يشاهد امرا عظيما في بلد كخروج
امير وقتل امير ثم ينساها حتى لا يذكره وثامنها العلم بمخبر الاخبار عندلي
على هو من جملة كمال العقل ولم يحتاج اليه للتكليف السمعي وتاسعها العلم
بمقاصد المخاطبين فيما يجلي فيه الحال فاما ما تشتبه الحال فيه فلا يعد من جملة
كمال العقل كمن يظهر شيئا ظاهره الاعظام ويقصد به الاستهزاء
وعاشرها العلم بقبح كثير من المقبحات ووجوب كثير من الواجبات
وحسن كثير من المحسنات فهذه علوم لا بد منها حتى يصح التكليف وعدم
واحد على ذلك حتى لا يجوز ان يكلف لانه اذا لم يعلم نفسه لم يمكنه ان يعلم
حدوثه واذا لم يعلم احواله لا يمكنه اثبات صفاته تعالى واما علمه
بما يلي الفعل منه لانه لو لم يعلم ذلك لم يمكنه التفرقة بين القبيح والحسن
والحمد والذم واما العلم بالمدركات اذ لو لم يعلمها لما علم حدوثها

واما العلم بطريقة القسمة ليصح ان يعلم ان العالم محدث وله محدث
قديم واما العلم بما طريقه الاختبار فيحتاج اليه في حدوث الاجسام
والاعراض واما العلم بمقاصد المخاطبين فيحتاج اليه ليعلم ما يسمعه الخاطر
واما القبح والوجوب فيحتاج اليه ليعلم ما يجب فعله وما يجب تركه فاما
مخبر الاخبار فالصحيح ما قاله ابو علي لاستحالة ان ينسى الانسان في بلده
ويعمر مدة ويمتنع الاخبار عن حاله ولا يعلم ذلك وابو هاشم يقول ان كان
من كمال العقل يحصل في اول مرة وهذا فاسد لجواز ان يكونه من علوم العقل
ويحصل عند اخبار كما قدمنا فاما الفصل الثالث فاصل العقل المنع
ومنه عقال البعير ومنه العقال لانه يمنع من التصرف ومنه قيل الحصن
معقل وللمرأة الكريمة عقيلة وللدية عقل وسميت هذه العلوم عقلا لوجهين
احدهما لانه يمنع المرء من الاقدام على ما تتوق نفسه اليه من القبيحات
والوجه الثاني لان العلوم المكتسبة تثبت بثباته فتشبه بعقال الناقة التي
بها تثبت وعلى الوجهين لا يجوز ان يسمى الله تعالى عاقلا وان كان عالما بجميع
الاشياء واما الفصل الرابع فاخر علوم العقل العلم بقبح المقبحات
ووجوب الواجبات وحسن المحسنات والدليل انه لو لم يكن اخر ما يكمل
العقل به لكان لا يمتنع ان يكون في الناس من يعلم هذا ولا يكمل عقله وهذا
فاسد واما الفصل الخامس وعندنا هو من فعل الله تعالى لا يقدر
عليه غيره وقال بعضهم هو من تأثير الفلك وقال بعضهم هو من تأثير الطبيعة
وقد بينا فساد القول بالطبع فاما الفلك فاما ان يقال انه مؤثر بايثاره
كتأثير الفاعلين وذلك مستحيل لانه جماد ولانه كان بقدرة فقدرته لو كان

حيا فيستحيل ان يفعل افعال القلوب في غيره ولانه كان لا يفعل الا مماسة
او نقول انه يوجب الحاب الفلك وهذا فاسد لعدم الاحال ولانه يوجب
الصفات او يقال يوجب الحاب الاسباب مضاف الى فاعل السبب والدليل
على انه فعله تعالى انه علوم ضرورية ولانه يتعذر علينا فعلها على طريقه
واحده فاما السادس فكل حيوان اذا ركب فيه تركيب العلم صح وجوده
فيه ولا اعتبار بخلاف الصور ولذلك اشتركت الملائكة والانس والجن
في العقل وان اختلفت صورهم وسل في عله سليمان ايما علمت وقيل ان
ذلك الصوت من الكلام وقد يحصل من الصبي والمجنون فلا يدل على عقله وعلى هذا
هدهد سليمان مسئله قال ابو هاشم يصح ان يكون في الاصول المكتسبة
ما لا اصل له في العلوم الضرورية وهو الذي حكاه عنه علي ومن في كتبه
خلاف ذلك حكاه ابا احمد بن ابي سلمه صدر هذه المسئله الخلاف
بينهما وذكر القاضي ان له اول اصح على مذهبه ويجب ان يحمل ما يجري
خلاف على تاويل يوافقه وكلام ابي القسم يحتمل الوجهين وهو الذي اختاره
القاضي وهو ان العلوم المكتسبة على ضربين احدهما له اصل ضروري والاخر
لا اصل له فالاول هو الكذب الذي لا نفع فيه ولا دفع ضرر نعلم قبحه
ضرورة ثم نرد اليه الكذب الذي فيه نفع او دفع ضرر ونعلم ذلك اصلا
لهذا وكذلك قبح الظلم الواقع منا ضرورة وانه يستحق علينا الذم ثم
نرد اليه الظلم لو وقع منه تعالى ونعلم ان الضرر الذي لا نفع فيه ولا
دفع ضرر ولا استحقاق انه ظلم قبيح ثم نقيس ما يقع به من الساهي والطفل
عليه ونظائر ذلك كثير واما الثاني فنحو اثبات الاعراض وجه وتها وحدوث

الاجسام وتعلق الفعل بالفاعل فلا اصل له ضروري لان جميع ذلك نعلم
بادله مبتداه ولا نظير لها في العلوم الضرورية وان كان العلمان
يشتركان في انه يستدل عليهما بالعقل غير انهما يفترقان في الوجه الذي
ذكرنا ولسنا نريد بهذا انه ليس له اصل ضروري على ما ذكرنا والذي
يدل عليه ان اثبات الاعراض لا اصل لها ضروري وكذلك اثبات القديم
لا اصل له ضروري لانه لم يثبت من صفته كصفه القديم شيء ونعلم
ذلك باضطرار حتى نرد اليه القديم فدل ان الصحيح ما ذكرنا مسئله
العلم بمخبر الاخبار يقع خلافا للسمنيه ان ان الواحد منا يجد نفسه ساكنه
الى ما ان هذه كذلك يجدها في مخبر الاخبار فاذا كان ذلك للاعتقاد علما كذلك
هذا وقد نسبنا هذه المسئله واستدلالهم بانه لو كان يوجب العلم لو وقع باول
خبر واحتجنا عنه بانه من فعل الله تعالى فلا يمتنع ان لا يفعل الا عند الخبر كالعلم
بالصانع مسئله العلم بمخبر الاخبار ضروري عندنا وقال جماعه من
البغداديين كالكعبي من المعتزله وغيره انه استدلال واستدل
قاضي القضاه على ذلك بوجوه ثلثه اولها ان امارة العلم الضروري
قائمه فيه لانا عند رجوعنا الى انفسنا علمنا ان حالنا في اعتقاد البلدان
والملوك كحالنا في اعتقاد المشاهدات في سكون النفس وانه لا يمكن
نفيه عن النفس بشك وشبهه وكل ذلك اماره العلم الضروري
وثانيها حصول العلم بذلك لمن ليس من اهل النظر ولو كان استدلالا
لما حصل الا بالاستدلال وثالثها حصول العلم لمن لا ينظر والجعلك
في احوال المخبرين ونحن نجد انفسنا انا لم ننظر في شي من ذلك والعلم

باخبار البلدان والملوك حاصل فان قيل لا عاقل يرد عليه هذا الخبر
الا ويطمع فيما يخبر عنه كم في مفارقته من يصح منه الفعل ومن يتعذر
عليه وفي مفارقة المتحرك للساكن قلنا ذكر القاضي فيما علق
من شرح الاوائل الديانات ان ذلك يفسد اذا كان العلم بالدليل ويوجب
الدليل ضروريا والدواعي الى النظر لا يتأتى والعقل لابد من حصول النظر
واذا لم يجتمع هذه الشرائط وغيرها واجب ما قالوه والعلم بالبلدان لو كان
مكتسبا لكان طريقه النظر في احوال المخبرين وقد يحصل العلم بذلك لمن
لا يخطر بباله احوالهم ويوضحه ان طائفتنا اذا اعتقدت ان العلم ضروري
فما يعرض لهم عن النظر ومع ذلك العلم حاصل لهم مسئلة العلم بمخبر
الاخبار من كمال العقل عند ابي علي واليه يشير القاضي وقول ابي هاشم
في اكثر كتبه وقال ابو هاشم في بعض الالهام ليس من كمال العقل وهو قول
الشيخ ابي عبد الله واجمعوا انه لابد منه اذا تعبد بالتكليف السمعي
ليمكنه معرفته بالاخبار وجه قول ابي علي ما نشاهد من قبل انه يستحيل
مع كمال العقل ان يكون في بلد اعواما يسمع الناس خبر محله
فلا يعرفها وجه قول ابي هاشم انه لو كان من كمال العقل
لحصل عند سماع الخبر مرة ولما وقف على التكرار قلنا
ولم اذا كان يحتاج الى التكرار لا يكون من كمال العقل
ويجوز ان يكون ضروريا ويحتاج الى التكرار كالصنائع
والمحفوظ مسئلة ولا يمتنع في كمال العقل تفاوت حتى يكون
عقل بعضهم اكمل من بعض وذكر قاضي القضاة فيما اجاب به

اهل الطرز انه لا يصح فيه معنى النقص وعن بعضهم انما هو مفادته لنا
ان العقل عبارة عن مجموع علوم مخصوصة من حصل له كلها صار
عاقلا وبعضه وعدم جميعه سواء في انه لا يوصف بهذا الوصف لانه
من لم يستكمل النفس يتناول الجملة لان التكليف انما يثبت مع كمال العقل فاذا
نقص بعضه لم يصح التكليف ولانه لو تفاوت لوجب ان يكون لنا طريق
الى معرفة تلك الزيادة التي كانت بها كمل العقل ولا يمكنهم ان يشيروا
الى شئ لان جميع ما يشيرون من العقل كالحفظ والفهم والذكاء ونحوه
فان قيل البين بعض المكلفين يكون اعلم واسمح واصبر قلنا ذلك لا يرجع
الى عقله وانما يبنى على شيئين احدهما توطين النفس على ما دل عليه العقل والثاني
تذكر العاقبة الحميدة كالثواب وغيره فان قيل هل يوصف من
جهل فيه بعض هذه العلوم انه قد نقص العقل قلنا ان قيل ذلك لا نمنع كما
يقال في النائم قد نقص الاعتقادات فان قيل ان كان العقل ما ذكرتم
فكيف يصح ما روي انه تعالى خلق العقل وقال اقبل وادبر وقال بك آخذ وبك اعطي
قلنا ذلك توسع لان العقل ليس بجسم حتى يخاطب وانما ذكر ذلك تنبيها على
عظم شان العقل مسئلة قال ابن الرواندي في اول كتاب التاج
اصح العلوم ما ثبت في الاوهام وخطأه الشيخ ابو علي في ذلك وقال ان العلوم
لا يكون بعضها اصح من بعض لان العلم ما سكن النفس الى ان معتقده على ما
اعتقده عليه فما هذا سبيله فهو صحيح وما لم يكن مثله في الصحة وما
خالفه لا يكون علما فاذن لا يصح قوله اصح العلوم والصحيح ان
تقال العلوم على ضربين ضروري ومكتسب والضروري لا يمكن نفيه بشك او شبهة

اذا انفرد والمكتسب ما يمكن نفيه عن النفس بشك او شبهة اذا انفرد
على ما بينا فاما في القبح مما تنوا مسئلة لا يجوز ان يعلم الله تعالى
العلم بتفصيل الالوان في قلب الاكمه وهو قول ابي القسم وجماعة من
المشايخ وقال ابو الهذيل والاسواري يجوز واليه ذهب قاضي القضاة وقول
لي على خلف وجه ما يقوله القاضي لانه اذا كان نصرا صحيح الالة في العلم
به يحصل في قلبه بفعل الله تعالى لان الادلة لا توجبه ولا النظر والروية
فوجب ان يكون قادرا عليه وان لم يكن حاسة لان العلم لا يحتاج الى بنية
العين ولا يستحق كونه عالما لصحة الحاسة لان ما عند الجملة لا يتعلق بما
يحصر الجملة ولا يجوز ان يقال انه ما لا ادراك عند الحد وكل ذلك بين انه
صحيح في المقدور ولا يقال اليس الادراك عندكم طريق العلم لان
فقد الطريق لا يمنع القادر من ان يفعل العلم لانه قادر والمحل محتمل
واحتج بانه طريق للعلم فلا يحصل دونه كالخبر قلنا باطل بالقديم
تعالى وبالمدرك اذا لم يدرك النور ومن ادركه ثم عمي وبعد
فان النظر طريق للعلم ثم يحصل وجوده مع فقد النظر على انا لا نسلم على الاطلاق
ان الادراك طريق للعلم لان غير العاقل يدرك ولا يعلم وقد يدرك العاقل
ويلتبس فلا يعلم فاما الخبر فالعلم بمخبر الاخبار لو خلقه الله تعالى في بلد
الواحد منا يجوز مسئلة لا خلاف بين شيوخنا ان العلم بالله تعالى
ولطفا به وحكمته واجب ثم اختلفوا في وجه وجوبه ما هو فقال
ابو هاشم واصحابه وجه وجوبه انه لطف وقال ابو علي في بعضه بان
وجه وجوبه احد شيئين ان شكر النعمة يجب ولا يتاتى ذلك الا بعد معرفة
احدهما ان الجهل يصح مع العلم والثاني صح

المنعم ونستدل في هذا ان اللطف على ضربين احدهما من فعله تعالى يجري
مجرى ازاحة العلة والثاني من فعلنا يجري مجرى التحرز من المضار
والالطاف كلها تقوية الدواعي فاذا ثبت ذلك فلا شبهة ان من عرف
ان له صانعا ان عصاه عاقبه وان اطاعه اثابه فهذه المعرفة تبعثه
عن القبائح وتقربه الى المحاسن وتقوي دواعيه في الوجهين لانه لو لم يعرفه لم يمتنع
ان يقدم على قبيح او يخل بواجب فيلحقه ضرر عظيم والتحرز من المضار
واجب ولا يتاتى ذلك الا بالمعرفة بالثواب والعقاب ومعرفتهما
لا تصح الا بالمعرفة بالصانع فلهذا اوجبت لانه ما لم يتم معرفة الواجب
الا به وجب كوجوبه والدليل على انه لا يجب لان الجهل يصح ايضا الشيء انما يجب
لقبح ضده اذا كان لا يصح الانفكاك عن ذلك الا به وها هنا يصح ان ينفك
عن الاعتقادات كلها وبعد فلو قال قايل انما نفي الجهل لان العلم واجب
صح واذا استوى القولان لا يصح ما قال والدليل على انه لا يجب لشكر النعمة
وجهان احدهما ان شكر النعمة يجب بعد معرفة النعمة ولا يصح معرفته
النعمة الا بعد معرفة المنعم وقصده فاذا لم يعرف ذلك كيف يقول
يجب الشكر يوضحه انا لو اوجبنا العلم بالمنعم لاوجبناه لوجوب الشكر
ولا يجوز ايجاب شيء لغيره كما لا يوجب طلب المال ليحج والزكاة
وانما يصح هذا في شيء واجب لا يتم اداؤه الا بشيء اخر فيجب كوجوبه
والثاني ان شكر النعمة في الجملة يصح فكيف يجب المعرفة لاجله مسئلة
الشيء يصح ان يعلم من وجه ويجهل من وجه وقد بينا هذه المسئلة
وبينا المراد بالجهة وما اختلف شيوخنا في مسئلة الظن

حسن بزايد سوى الاعتقاد وهو ضد للعلم عند ابي علي وابي اسحاق بن عياش
نوبخت والقضاة وقال ابو هاشم وجماعة انه من جنس الاعتقاد وكان ابو عبد الله
ينصر قول ابي هاشم ثم رجع الى قول ابي علي وهو الصحيح لنا ان احدنا كما
يفصل بين الاعتقاد والارادة يفصل بين ان يظن وبين ان يعلم فكما ان الارادة
جنس سوى الاعتقاد كذلك الظن ولا يلزم التقليد والعلم لانه يفصل
بينهما بما يرجع الى اوصافهما وهو سكون النفس ولذلك اشتبه حتى جعل بعضهم التقليد
علما مسئلة والظن لو كان اعتقادا لوجب ان يقبح لا محالة
لانه اذا كان مظنونه بخلاف ما ظنه فهو جهل وان جوز ذلك فالاعتقاد
ما يجوز كونه جهلا فيقبح فلما حسن الظن دل انه جنس براسه يضاد العلم ولان
الواحد منا لا يصح ان يكون ظانا بالشيء وعالما به كما لا يصح ان يعلمه ويجهله
فاذا كان الجهل ضد للعلم كذلك الظن واحتج ابو هاشم بانه لو كان
جنسا اخر لصح ان يظن ما لا يعتقد ولانه اذا ظن يسالم يكن هذا صفة
زائدة على اعتقاده ولانه لو كان جنسا وهو مقدور لنا لصح ان نفعله
ابتدا من غير امارة ولانه يضاد الاعتقاد فوجب ان يكون جنس
الاعتقاد كالجهل و[illegible] الجواب عن الاول انه لا يمكن ان يظن شيئا
الا ويعتقده ويمكن ان يعتقد ولا يظن وعن الثاني انه لا يجد صفة
زائدة على الاعتقاد والثالث انه يصح ان نفعله لكن العقلا
لا يفعلون تحتاره دونه من حيث لا حكم له ولا فايده ولا داعي فيه
وعن الرابع انه دعوى عند ابي علي الشبهة تضاد الاعتقاد وهو ليس
من جنس الاعتقاد وهو قول ابي هاشم في اكثر كتبه ويعد

فلو قيل ان الامر على الضد مما قلتم لكان اقرب لان الارادة لا تضادها
ما هو ارادة مستأنفة العلم والسهو من جنس سوى الاعتقاد والظن
عند ابي علي وقال ابو هاشم هو من جنس الاعتقاد فالعلم اعتقاد يقع
الضرورة في الحال او في المستقبل وسنوى فيه ان يكون علما
او ظنا او جهلا ويختلف حاله بقوة الاعتقاد فان كان علما كان اقوى
والظن اقوى للاعتقاد الذي هو بحسب الجهل والسهو [illegible] اعتقاد يقع
له في الحال والاستقبال لنا انه لو كان جنسا براسه لصح ان يحصل العلم
بما ذكرنا ولا يوجد ذلك الجنس فلا يعلم او يوجد ذلك المعنى ولا يعلم
ما ذكرناه فيعلم وبطلان ذلك يبين صحة ما قلنا فان قيل العلم
يحتاج الى هذا الاعتقاد فلذلك يحصل معيما عنده قلنا لو كان كذلك لصح
انفراد هذا الاعتقاد عن العلم كصحة انفراد الحيوة عن العلم وان قلتم الاعتقاد
يحتاج الى هذا العلم قلنا فكان يجب صحة انفراد هذا العلم عن الاعتقاد
ولا يحتاج الى هذا العلم كل واحد منهما الى صاحبه لان ذلك يستحيل
ويوجب حاجة الشيء الى نفسه فان قيل هذا الاعتقاد مضمن بالعلم
قلنا فيجب ان يصح وجوده مع العلم والسهو كصحة وجود الجوهر
مع الاكوان المتضادة وبعد فكان يجب ان يثبت له صفة لاجلها
يكون مضمنا بذلك الغير كما نقوله في الكون فان قيل العلم يتولد
من هذا الاعتقاد قلنا فكان يجب صحة وجود الاعتقاد ولا يكون معها
ما يقع المنع من وقوع العلم لضده الذي هو السهو فان قيل
الانسان يجد لنفسه صفة زايدة على كونه معتقدا اذا علم قلنا لا

نحو الاعتقاد الضرر الواقع على احد الوجهين او الواقع لمن يجري
مجراه نحو ولده وابنه وغيرهما وقد الزمهم شيخنا ابو هاشم القول
بجواز كون اهل النار معتقدين لعظيم ما هم فيه من الضرر ومتوقعين
لامثاله فلو كانوا مسرورين بان يوجد في قلبهم ذلك المعنى وان يصح
ان يوجد في قلب اهل الجنة الغم مع اعتقادهم ما هم عليه ويفسد ذلك
يبين صحة ما قدمناه ويدل عليه ان من قل اعتقاده وعلومه بالامور المستقبلة
تقل غمه وذلك انما يجيء من يرجع به الى الاعتقاد ولذلك اذا اراد الانسان
ان يقلل غمه يتناول ما يزول به عقله بالعادة واحتج ابو علي بوجوه
منها ان المسرور يجد التحسر في قلبه كما يجد الارادة والاعتقاد ويفصل
بين الغم وسائر الاعراض ويعرف قلته وكثرته كما يعرف الالام ومنها
ان الغم يكثر ويقل ويخف والاعتقاد حاله وكذلك السرور فهو ينزل
منزلة الالم وحرقة القلب وذلك بخلاف الاعتقاد ومنها ان الغم قد يحصل
ولا يعلم له سبب ولو كان معنى العلم والجواب عن الاول
ان نجد ذلك وكلامنا انه اعتقاد امر بعينه فهذا استدلال في غير
موضعه والجواب عن الثاني ان الغم انما يخف عند ... اعتقاد
سرور يقابله نحو المسرات او ثواب الصبر او اعتقاد العوض او ما يجري
مجراه والجواب عن الثالث انه لا يجوز ان يحصل من غير سبب ولكن
لا يمتنع ان يحدث اسباب ثم يذهل عن الاسباب ويبقى الغموم
فلا يشعر باسبابها والجواب عن الرابع انه لا يمتنع ولكن
في بعض قد يفعل الله تعالى في قلبه الما وحرقة بعد اليقظة الا ان ذلك لا يوجد

مع كل غم مثله   اختلفوا في الرؤيا فحكى ابو الهذيل عن النظام انها تكون
خواطر من الله تعالى وقد تكون من وسواس الشيطان وتكون من قبل
الطبائع وقال صالح قبة ان الذي يرى في المنام هو رؤيا في الحقيقة
فمن رأى انه كان في السماء فقد كان في السماء وقالت الفلاسفة الرؤيا
مشاهدة النفس احوال العالم لان النفس هو المدبر لهذا العالم والمتصرف فاذا
عطل العالم واستراح النفس من تدبيره جال في العالم والذي قاله شيخنا
ابو علي في ذلك انه جعله فصولا فمنها ما يكون حكمه كمن يتفكر في
شيء ويعتقده في حال النوم ومثل ذلك ان الواحد منا قد يتفكر في بناء
داره وبنائه ويدبره حتى يصير كالمتصور له وكالرائي فاذا صح ذلك
في اليقظة صح في حال النوم ومنها ان يكون من جهة الله تعالى من جهة الملك
فيكون زجرا او بشارة مرغبا في الطاعة وترك المعصية ويجوز ان يكون من
قبل الملك ثم ذلك لا بد ان يكون كلاما فاما نفس الاعتقاد فلا يجوز ان
يفعله الملك ولا الشيطان لان الاعتقاد لو جاز فعله في غيرنا لصح
منا ذلك ومنها ان يكون من وسواس الشيطان ويكون كلاما او ذلك
نحو ما يعتقده ويخطر بباله من الشر لانه قبيح فلا يفعله الله ولا الملائكة
ويبين انه لا يعلم ... على الحقيقة وانما يذكر على حسب العادة
وغلبة الظن والصحيح ان جميع ذلك اعتقادات ثم اسبابها
قد تكون من جهة نفسه وقد تكون من جهة الله وقد تكون من كلام
الملك وقد تكون من وسواس الشيطان ولا يجوز ان يكون من فعل الله
تعالى ذلك الاعتقاد لانه جهل ان يعتقد في شيء انه يراه وهو لا يراه

فاما ما قاله الصالحي فيه فمحال لانه لا يمكن نفيه الا بابتداء لتشكك الى ما شاهد
في اليقظة ولانه قد يرى اشياء يتخيلها كمن يرى انه يطير في الهوى
وكمن راى راسه بين يديه فاما ما قالت الفلاسفة فخرافات فان
النفس هو هذا القالب فقط ولو كان كما قالوا لكانت ترى النفس شيئا
ولا ترى القالب وكان يجب ان لا يغلط ما تراه لانه اذا استراح عن
البدن فيكون اصفا فلما اذا يغلط رويته ولانه كان يجب اذا فارق
النفس القالب ان لا [illegible] تنتشر كذلك يبطل ما قاله القوم مسئلة
النوم سهو يعتري الانسان مع استرخاء الاعضاء والاغماء سهو يعتري
عن علة ومرض والجنون سهو يعتري مع غم ويستمر والسكر سهو
مع سرور وفرح فهذه معان كلها ترجع الى السهو لكن احوال الساهين
تختلف في ذلك على ما ذكره ابو هاشم في كتبه الجامع وغيره وذكر
القاضي ان السهو يختلف فاذا قارنه استرخا واستراحة سمي نوما
واذا قارنه الضعف والعلة سمي اغماء واذا استمر به مع الصحة سمي
جنونا فاذا قارنه سرور ونشاط سمي سكرا وقال ابو علي هو
فساد في القلب والدليل على ان النوم هذا وليس بمعنى غيره
انه اذا لحقه السهو على هذا الوجه كان نائما ولا يكون نائما الا
وهذه حاله فان قيل هلا قلتم ان النوم افة تفسد القلب قلنا
لانه كان لا يخلو اما ان يوثر في القلب او لا يوثر فان كانت لا تؤثر وكان
لا يمتنع ان يكون نائما وعلومه باقية وان كانت تفسد القلب كان يجب
ان لا يصح في حال نومه ان يعتقد شيئا ويعلم وقد علمنا انه يعلم ويعتقد

ويعزم ويدرك على انه ليس بفساد في القلب فان قيل ولم قلتم ان النائم
يعتقد قلنا لانه يتذكر ما كان في حال نومه ولانه اذا جاز في [illegible]
ان يعتقد جاز في النائم والدليل على انه يدرك انه يدرك انه
ينتبه بالصوت وانه لو قرب منه النار ادرك الحرارة وكذلك البرودة
والكلام في السهو انه معنى [illegible] يضاد العلم ام ليس بمعنى [illegible]
من قبل مسئلة كان ابو علي يقول الشك معنى غير الاعتقاد وهو
يضاد العلم واليه ذهب ابو القسم وكان ابو هاشم يقول ذلك اولا ثم رجع
وقال ليس ذلك بمعنى وهو قول الشيخ ابي عبد الله وقاضي القضاة لنا ما
ذكره ابو هاشم ان المعقول من الشاك ليس باكثر من ان ما خطر بباله
لم يعلم انه على صفة او ليس عليها ولم يظن ولم يعتقد فاذا كان كذلك
لم يجز ان يكون معنى وانما يوصف لكفه عن هذه الامور بانه شاك ولان
الشك لو كان معنى لكان متعلقا بامرين او بالشي على وجهين وذلك يستحيل
كما في الاعتقادات ولانه لو كان معنى لكان يصح ان ينفك عن الاعتقاد والظن
ولا يحصل شاكا لعدم ذلك المعنى ويحصل شاكا مع وجود ذلك المعنى
وان عدم ما ذكرنا ولان الشك لو كان معنى لكان لا يخلو [illegible] العلم
ولا يجوز لانه لا يتعلق بمعلومين على التفصيل لانه يجوز ان يكون ولا يكون
وهذا لا يصح واحتج ابو علي بان الشاك يجد نفسه على حال يفارق
بها حال العالم فلو صح نفيه والحال هذه لصح نفي الجهل والظن احتج
بانه يحصل شاكا بعد ان لم يكن قلنا هذا الغرض لا يكفي في اثبات المعاني
وانما هي مفارقة حصلت لانه حصل غير معتقد ولا ظان قالوا العلم

نفع ثم ينتفي بالشك بدلالة ان معنى قلنا العلم لا ينتفي عندنا مسئلة
قال ابو هاشم الظن يقوم مقام العلم في استحقاق الضرر والاستحقاق
حتى ان الامام اذا غلب على ظنه ان فلانا سرق بان يقوم عليه البينة
او يقر وهو مصر فانه يقطعه على وجه الاستحقاق والخزي والنكال وعند
ابي علي وابي عبد الله والقاضي لا يقوم وهو الصحيح وجه ذلك لانه يصح
مع تجويز انه لا يستحقه فيكون ظالما وكما لا يحسن الاقدام على الظلم
كذلك على ما يجوز ان يكون ظلما وهذا كما نقول يقبح الاخبار عن الشيء
مع العلم بانه كاذب كذلك يقبح اذا جوزنا كونه كاذبا وما احتج
به ابو هاشم لا يصح لان عنده الظن لا يفعل بحرنا ويكاد ولكن يفعله
تشوقا مسئلة ولا يجوز في الواحد منا ان يفعل اعتقادا في غيره او
ظنا ابو حنيفة او ادراكا وعند ابي القسم البلخي يفعل ذلك في غيره
لنا ان الواحد منا انما يفعل في غيره متولدا عن الاعتماد ولو كان الاعتماد
يولد العلم لكان يولد انواع العلوم اذ لا اختصاص له ببعض دون بعض
ولانه لو ولد العلم لولد الجهل ايضا لان الاعتماد يولد الضدين ولان
الواحد منا مع قدرته على الاجناس واحتمال المحل لها يتعذر فعله
منا في غيرنا مباشرا ومتولدا واحتج ابو القسم بان من دخل دار
غيره ادركه وعلمه ولولا المتصور لما ادرك ولما علم دل انه سببا كالالم
الحاصل عند الضرب كان الضرب سببا له والجواب ان المتصور
شيء فلا يولد العلم ولو ولد لولد في محله ولو ولد لولد ما لا يتناهى اذ لا
مانع ولا اختصاص وكان يجب ان يولد في جميع الناس ويتذكر الادراك

في بابه مسئلة الانبياء والمؤمنون لا يفزعون يوم القيامة خلافا
لابي القسم والاخشيدية وقد بينا هذه المسئلة فيما تقدم ودللنا عليها بانه
لو كان يلحقهم لكان ضررا من غير اعتبار ولا استحقاق وقوله تعالى لا خوف
عليكم اليوم ولا انتم تحزنون مسئلة يجوز ان يوجد من جنس العلم ما ليس
بعلم عندنا وقال ابو القسم لا يجوز لنا ان محل اعتقادين لو تعلقا بمعلوم
واحد على اخص ما يمكن كانا مثلين والمثلان اذا تعلق بشيء ويتعلق به العلم فيما
مثلان احدهما علم والاخر ليس بعلم وعلى هذا الخلاف الضروري والمكتسب
يكونان من جنس واحد وعنده لا يجوز فان قيل فلم قلتم انهما اذا تعلقا بمعلوم
واحد على اخص ما يمكن كانا مثلين قلنا لوجهين احدهما انه يسد مسد صاحبه في احد
والثاني انه انما يتعلق به لما هو عليه في ذاته فما شاركه فيه كان مثلا له
احتج ابو القسم بانا نفصل بين الضروري والمكتسب ونفصل
بين العلم والتقليد كما نفصل بين سائر الاعراض المختلفة قلنا بمجرد
الفصل لا يدل على اختلافهما الا اذا ثبت ان ذلك الفصل لا يمكن تعليقه
بامر اخر سوى الاختلاف وهاهنا يمكن لان الفصل ان احدهما يمكن نفيه
عن النفس بوجه والاخر لا يمكن فان قيل فالجهل عنده ان يكون من
جنس العلم قلنا جوزه ابو هاشم ان الاعتقاد يكون زيد في الدار علم
ولو وجد ولم يكن فيها لكان جهلا مسئلة العلم بالمدركات
فعل الله تعالى وعند ابي القسم قد يكون من فعله فعلنا وقد يكون من فعل المدرك
اذا امعن فيه وقد يكون فعل غيره بان يكون الفاتح غيره وكذلك سائر
الحواس واليه ذهب بشر بن المعتمر وجماعة من البغداديين لنا انه

العلم بالمدركات لو كان فعلا لنا لم يخل ان يحصل مباشرا او متولدا
ولو كان مباشرا لصح عند الادراك ان نفعله وان لا نفعله مع
ارتفاع اللبس فلما وجب كوننا عالمين علمنا انه ليس من فعلنا مباشرا ولا
يقال لو كان من فعل الله تعالى لصح ان لا يفعله لانه يصح ولكن يخرج المدرك
من ان يكون كامل العقل والنائم يدرك ولا يعلم الا ترى انه يدرك حر
البراغيث ويسمع الحديث ويظن انه يراه في النوم ويسمع الصوت وينسبه
ولا يجوز ان يكون متولدا لان سببه اما ان يكون فتح العين او النظر ولا
يجوز ان يكون سببه النظر لان العاقل لا يعرف نفسه ناظرا او مفكرا
ومع ذلك يعلمه ولانه لا دليل على المشاهدات ينظر فيه ولانه كان لا يمتنع
ان لا ينظر ولا يعلم ولا يجوز ان يكون سببه فتح العين كما قاله القوم لوجوه
منها ان فتح الجفن وصحة الحاسة ووجود المدرك شرط في الادراك وليس
احدهما بان يجعل سببا اولى من الاخر فاما ان يكون مسببا واحدا عن
اسباب فلا يكون كمقدور قادرين ومنها ان فتح الجفن لا يجوز ان يولد
العلم لانه لو ولده لكان يجب ان يكون بين محلهما مماسة ومنها ان الفتح
حركة والحركة لا تولد في غير محلها لانه لا وجه لها دليل
اخر ان العلم بالمدرك لو كان من فعلنا لامكننا نفيه عن انفسنا على بعض
الوجوه كالاستدلالات فلما لم يصح علمنا انه ليس بفعل لنا واحتج
بانه يعقب الفتح قلنا هناك شرائط اخرى سوى الفتح مسألة
القلب يجوز خلوه من العلم وضده عند ابي هاشم خلافا لابي علي ولابي
القاسم وقد ذكرنا المسألة في باب الالوان والذي يوضحه انه لا تعلق بين العلم

والجهل وبين الحيوة ولان احدنا لا يعلم ما لا يتناهى ولا يجهله ولا يظنه لانه
لو علمه لوجد من المعلوم ما لا نهاية له لان كل علم لا يتعلق الا بمعلوم واحد
على طريق التفصيل ولا يقال حاله الى الشك لان الشك ليس بمعنى ولانه قد لا يخطر
بباله حتى يشك فيه مسألة يحل قلب عتميل بعض العلوم ويحتاج سائرها
وقال ابو القاسم بعض القلوب لما ترجع الى المزاج لا يحتمل العقل والعلوم الدقيقة
لنا ان العلم يحتاج الى بنية كبنية القلب وكونها حية وقد وجد فيها وجود سائر
العلوم ولو ان كل علم لو احتاج الى بنية غير ما يحتاج اليه الاخر لجاز ان يكون
في الناس من يمكنه ان يعتقد وجود الحركة في جسم ولا يمكنه وجود السواد فيه
لعدم البنية وهذه جهالة من يرتكبه ولانه نوع اعتقاد فالعلم يجانسه كسائر
الاعتقادات ويقال له ما هذا المزاج المشار اليه اتقول انه ضد العلم او جار
مجرى الضد ويبطل الاول لانها علوم مختلفة فلا يجوز ان يضادها جنس واحد
ولو كان جاريا مجرى الضد لاثر في بنية القلب حتى يقال انه يضاد ما يحتاج العلم
اليه فكان لا يصح اعتقاد البنية ولان كل ما يشترط في احد الضدين يشترط
في الضد الاخر فلو كان لا يصح ان يعتقد العلم لما صح ان يعتقد الجهل
واحتج بانا نعلم ان كثيرا من العقلاء لا يصح ان يعلم دقائق الكلام والفقه
ومسائل الحساب قلنا غير مسلم جميعهم يصح ان يعلموا ولذلك يعلمون
في منا بعضهم الدقائق لان لهذه العلوم ترتيب فلما لم يحصل ذلك
لا يصح ان يعلم مسألة القلب لا يولد شيئا من العلوم عندنا وقال
ابو القسم يجوز ان يولد العلم والجهل والشهوات لنا في ذلك وجوه منها
ان من شرط العلم البنية والعلم والحيوة فليس احدهما بان يكون مولدا اولى

من الاخر تحات قال هما يتولدان اذا الى ان تكون مسست واحد متولدا
عن سس ومنها انه ليس بعض الاعتقادات اولى من بعض فوجب
ان يولد الجميع ومنها ان السهو مجموع امور فلا يجوز ان يولد شيا واحدا
ومنها انه جوهر فلا يولد شيا كسائر الجواهر يوضحه ان ما
يولد يولد لمعنى يرجع الى جنسه فلو كان الجوهر يولد لولد الجميع ومنها
ان النائم يذهب عنه العلوم والسهو كما هي ومنها ان السهو كما يحمل
العلم يحمل الجهل فليس بان توجد احدهما اولى من الاخر فان قيل
العلم يولد علما اخر قلنا فوجب ان يولد ما لا نهاية له اذ لا مانع
مسئله اعتقاد الضدين لا يتضاد عند ابي هاشم نحو اعتقاد وجود
السواد في محل ووجود البياض فيه وكان ابو هاشم يقول او لا يتضاد وهو
مذهب ابي علي وابي القسم لنا انه لو اعتقد ان السواد لا يضاد
البياض جاز ان يعتقد اجتماعهما ولو كان اعتقاد الضدين يتضاد لما جاز
اجتماعهما ولم يغير اعتقاده ولان كل ضدين يتعلقان بالغير فانه يجب
ان يكون متعلقهما واحد كالارادة والكراهة اذا تعلقا بشي لا يتضادان
واذا تعلقا بشيئين تضادا وكذلك القدرة والعجز والسهو والنظر
والعلم والجهل وهذان الاعتقادان متغاير متعلقهما فلا
يتضادان واحتجوا بانه لا يصح اعتقادهما قلنا لا نسلم على الاطلاق
وانما لا يصح اذا علم تضادهما لانه لا داعي له الى اعتقاد ذلك
مسئله العلم بانه لا يجوز وجود الالم والعلم في الموات استدلالي
وقال ابو القسم علم بديهة لنا انه لا يصح الاستدلال عليه والاراد

الشبهه فيه واختلاف العقلا فيه دل انه استدلالي ولان اصحابنا
دلوا على ان الارادة لا يمكن وجودها في جماد بطرق مسموعة واوردوا المخالفون
شبها وسبيل الارادة سبيل العلم لان النفي يترتب على الاثبات فاذا
كان اثبات العالم يعلم بالاستدلال فعلمه كيف يقال انه ضروري ولان كثيرا
من العوام والعلما يجوزون وجود العلم في الجماد والكرامية يجوزان يعذب
الله الميت ويعلم الميت به احتج بانه لو كان عاقلا وعلم انه لا يجوز ان
يكون الجماد عالما قلنا ولم قلت انه يعلم ضرورة ولو علم ضرورة لم يلتبس
ان وجود العلم فيه يعلم ضرورة انه لا يمكن مسئله لو ان احدنا
نظر في بعض مسائل الحق فاعتقده عابدا باعتقاده ذلك المعنى فهو كفر فنسخ
وان كان علما عند ابي القسم ذكره في المعارف وعند ابي هاشم ان هذه
المعرفة لا تنسخ بهذا القصد وقد مرت مسئله قبل هذا
ان العلم هل يقبح ام لا غير ان هذه المسئله تجب ان ينظر فيها فامح
ان يعتقد بالاعتقاد فالقول ما يقوله ابو القسم وان لم يمكن ان يعتقد
الغرض نفس الاعتقاد فالقول ما قاله ابو هاشم قال ابو رشيد ولنا فيه
نظر وان كان الاقرب انه يجوز ان يعتقد الغرض بهذا الاعتقاد فلو قلنا
ما قاله ابو القسم قرب لكان صحيحا وابو هاشم يقول العلم حسن في نفسه فلو صح
لقبح بقصده والقصد لا يوثر في العلم مسئله قال ابو القسم العلم
بانه تعالى قديم اصل العلم بانه خالق وعندنا ليس كذلك لانه يمكن ان
يعرفه قادرا حال ما لا يعرفه موجودا فضلا عن كونه قديما
بانه انما ينظر في حدث العالم فيعلم ان له محدثا قادرا عالما

وانه قادر لذاته وانه خلق الاجسام والاعراض التي لا تقدر
العباد على جنسها وبعد فلم يطعن في وجوده اعلم ان العلوم
يترتب بعضها على بعض على ضروب ثلاثة اولها ما يترتب بعضها على بعض
لامر يرجع الى جنسه كما يترتب العلم باحوال الذات على العلم بالذات
وثانيها ما يترتب لامر يرجع الى كونه علما حتى لولا العلم لم يترتب
كما تقول العلم بالخفي يترتب على العلم بالجلي اذا كان بابهما واحدا ولو
كان بدل العلم اعتقاد لما ترتب الخفي على الجلي وثالثها ما يترتب
لامر يرجع الى كونه مكتسبا حتى لو كان ضروريا لما ترتب كما تقول
العلم بانه تعالى يرجع على العلم بافعاله ولو كان ضروريا لما ترتب
مسئلة عندنا يجوز ان يعلم الانسان الشي ولا يعلم انه عالم
به وذكر ابو القسم في عيون المسائل انه لا يجوز لنا ان السوفسطائية
تعلم المشاهدات ولا تعلم انها عالمة والسمنية عالمة بالمخبر بالاخبار ولا
تعلم انها عالمة واعتقدوا في علومهم انها ظنون ولان العلم بانه
عالم ليس بضروري بل هو استدلالي ففي النظر والاستدلال
لا يعلم ولانه لو وجب ان يعلم انه عالم لوجب ان يعلم العلم
الآخر فيؤدي الى ما لا نهاية له فان قيل يعلم واحد يعلم المعلوم وانه
عالم به قلنا هذا فاسد لما بينا ان العلم الواحد لا يصح ان يتعلق باكثر
من معلوم واحد مسئلة لو كان السهو معنى لما وجب ان
يكون له سبب يفقده وقال ابو القسم لا بد له من عارض وسبب يفقده
لنا انه لا يخلو اما ان يكون من فعل الله تعالى او من فعل الواحد

منا واي ذلك كان لا يجب ان يكون متولدا ولانه لا يصح اثبات سبب
للسهو من غير دليل مسئلة قال ابو علي الطفل قبل كمال
العقل قد يعلم الظلم قبيحا ويجوز ان يكون ابن عشر يعلم انه قبيح من ان يجر
الى طفل فيضربه ويخرجه لكنه لا يستحق الذم والعقاب على ذلك لنقصان
عقله وهو قول ابي عبد الله وقال ابو هاشم لا يحصل عالما بقبح القبائح الا
مع كمال العقل ومتى علم قبحه يستحق الذم وهو قول ابي اسحاق بن عياش
ولابي علي بن خلاد وقاضي القضاة لنا ان من جملة علوم العقل حصل
للصبيان كالعلم بالمشاهدات والخوف مخبر الاخبار والذي يكامله العقل
العلم بقبح المقبحات وحسن المحسنات فاذا كان آخر ما يكامله العقل
~~العلم بقبح المقبحات~~ لم يجز اثباته لمن ليس بعاقل ولان الصبي لا يستحق
الذم على القبيح لانه لا يعلم قبحه ولا يقال جوزوا في الطفل ان يعلم بعض
القبائح لان تجويزه فيه يوجب تجويزه في البالغ حتى يجوز ان يعلم قبح الظلم ولا
يعلم قبح الكذب فيكلف اجتناب ما علم دون ما لم يعلمه فان قيل
فالمراهق يجب ان لا يعلم قبح المقبحات ونحن نعلم خلافه قلنا يجوز ان
يكون في المراهق من يكمل عقله فيعلم ذلك ويكلف العقليات وانما
يتعلق باحكام الشرع بالشرع فاما العقليات فتتعلق بكمال
العقل فاما الصغار فقد يكرر سماعهم بقبح القبيح فيعتقدون
ذلك او يظنون وليس ذلك بعلم ولان العقل مجموع علوم معه يمتنع
من فعل القبائح تشبيها بعقال الناقة فكيف يقال انه يحصل للصبي
ذلك ولانه اذا صح ان يعلم ان ضربه صبيا من غير استحقاق قبيح وعلم ان اطعام

الطعام عند الجوع الشديد حسن ويعلم ان نجاة الغريق من الغرق اذا امكنه
واجب فكيف يقال ان بعضه يحصل دون بعض واحتج بانا نعلم ان كثيرا
ممن لم يكمل عقله يعقل قبح الظلم والحسن كالمراهقين والجواب ما بينا
مسئلة اول العلم بالله تعالى ان نعلم ان للاجسام محدثا غيرها لانها
لان هذا هو العلم به على الجملة وقال ابو علي اول العلم به ان للاجسام محدثا
غيرها لانا ان هذا العلم لا بد له من متعلق لانا بينا ان علم الجملة له متعلق والعلم
بان للاجسام محدثا متعلقه القديم سبحانه وجهله بان ذلك الفاعل ليس بغير
لها لم يخرجه من ان يكون عالما به فان قيل اذا اعتقد ان محدثه
جسم لم يعتقد حدوث الاجسام قلنا يجوز ان يعتقد في جسم انه مخالف
لسائر الاجسام مثل ان يعرف تماثل الجواهر فمن هذا الوجه يجوز ان
يكون فاعلا للاجسام ليس بغير لكلها وان خالفها في بعض الصفات
قال ابو هاشم وابو علي انما ابى هذا لانه قال الغير غير لنفسه فاذا عرف
صفة النفس عرف ان اول المعرفة ذلك قال القاضي وهذا ليس
يصح لان عنده وان كان كذلك فلم يعلق قوله ان الخلاف
والوفاق لا يقع بصفات النفس وقولنا انه غير له يرجع الى النفي وانما
اراد ابو هاشم ان يعرف قوله في قول نفسه وذلك لا يصح مسئلة قال
ابو هاشم علم الجملة لا متعلق له واول العلم بالله هو ان يعرفه بصفة
يخصه وقد بينا من قبل ان علم الجملة متعلق فلم يصح هذا الاصل
ثم قال ابو هاشم بناء على هذا الاصل اذا علم للمحدثات محدثا ثم علم الله تعالى
بصفته وعلم قبح الظلم ثم علم في ضرر بعينه انه ظلم فانه يعلم قبحه

وان العلم له اول بصير مساو لا ومتعلقا به ولم يكن كذلك وقيل
وابو علي يقول ان علم الجملة يدعوه الى فعل العلم بقبحه لا ان العلم
الاول علم به وشيوخنا من بعد على طريقة ابي علي وان اختلفوا في طريقه
العلل واما ابو علي فيعتل بان القادر لا يخلو من الاخذ والترك اذا
كان مميزا فاذا كان فيه الداعي الى احدهما فعل ذلك لا محالة ويقول علمه
بان للمحدثات محدثا يدعوه الى العلم بان لهذا المحدث محدثا ويصرفه عن
خلافه فلا بد ان يفعل وان كان العلم ضرورة بان القديم سبحانه لا بد ان
يفعل ذلك العلم لان المحل لا يخلو مما يعاقبه عليه واذا كان مكتسبا فلما
انه لا يخلو من الاخذ والترك والداعي لا بد ان يفعل ذلك واما ابو هاشم فيقول
لو كان العلم بان لهذا المحدث محدثا غير هذين العلمين لجاز ان يحصل ذلك
العلمان ولا يحصل الثالث فيعلم ان المحدثات لا بد لها من محدث ويعلم
ان هذا الشيء محدث ولا يعلم ان له محدثا وذلك مستحيل فاما مشا
يخنا ممن لا يقول بما اعتل به ابو علي وبما يقول به ابو هاشم فانهم
اوجبوا ان يفعل العلم بان لهذا المحدث محدثا لامر يرجع الى تعلق العلوم
بعضها ببعض على ما سنبينه مسئلة اذا علم قبح الظلم ثم علم
في ضرر انه ضرر وعلم ان المحدثات تحتاج الى محدث ثم علم في
شيء انه محدث لا خلاف انه يعلمه قبيحا ومحتاجا الى محدث ثم اختلفوا
فقال ابو هاشم علم الجملة يصير مثلا ولا له على ما سلف في المسئلة المتقدمة
وذكرنا اعتلاله انه لو لم يكن كذلك لكان يعلمها بالباقي لجاز حصول
العلمين ولا يحصل الثالث وقال ابو علي هو علم ثالث ولكن لا بد ان يفعله لان

القادر لا يخلو من الاخذ والترك فاذا حصل الداعي الى احدهما فعله
وقد حصل الداعي وهما العلمان المتقدمان واما غيرهما من المشايخ
فاتفقوا انا على المذهب وخالفوه في العلة وقالوا انه يجوز خلو القادر
من الاخذ والترك ولكن عند حصول الداعي لا يجوز وههنا مع وجود
الداعي ووجود العلم لا يجوز ان يفعله والداعي هو العلمان المتقدمان
مسئلة لا خلاف ان العاقل ممنوع من الجهل بما زال عقله
اختلفوا في علة المنع فقال ابو علي الضروري يكون منعا في حال
الحدوث وقال ابو هشم قد علمت انه يمنع وتوقف في العلة وقال
الشيخ ابو عبد الله لا وجه لتوقفه بل الواجب ان يقال انه يمنع
لانه يفعل خبث في العاقل مثل عقله حالا بعد حال كما يقال في سكون الارض
وان كان عندهما العلم مما يبقى كما ان السكون مما يبقى وقال ابو اسحق
بن عياش والقاضي العلم لا يبقى اصلا فهو يحدث فيه العلم الضروري
حالا بعد حال فيفعل فيه ما يمنعه من الجهل فاما فعل مثله فلا يمنعه
من ذلك لان الشيء لا يمنع من مثله ولكن لا داعي له الى فعله ولذلك
لا يفعله دليلنا على ابي علي ان العلم يحدث حالا بعد حال
لانه لا صفة للعلم تقتضي المنع في حال البقاء فهو بمنزلة الكون الذي
اذا كان باقيا لا يمنع ولهذا لك الضعيف على تحريك بدن القوي
اذا فعل السكون ولا يمنع في حال بقاء السكون واذا صح ذلك فالذي
لاجله يمنع وجود مضاده ووجوده يمنع في حال الحدوث كما في الكون

ولا يلزم التأليف يمنع من التفريق في حال البقاء لانه لا يمنع التضاد لانه
لا تضاد التفريق في الحقيقة وانما يمنع لما يعارضه من الرطوبة واليبوسة
في حال بقائه في ذلك كحال حدوثه ولا يلزم منع الثقل التحريك لانه يمنع
لا للتضاد ولكن لاجل ما يوجبه ويولده وحاله في ذلك في الابتداء وفي حال
البقاء على السوى ولانه لو منع في حال البقاء المنع لاجل كونه علما فكان يجب
ان يكون يمنع المكتسب ايضا في حال البقاء وقد يصح ان يبقى عند ابي علي اذا صار
ممنوعا فاما المنع من مثله فانما بناه ابو علي على اصله ان المنع من اضداد
الشيء منع من مثله كالرمي من تناهي اذا كان ممنوعا من السكون كان ممنوعا
من انواع الحركات وهذا اصل عندنا صحيح وقد بيناه في باب قبل هذه المسئلة
قد بينا ان الشك معنى عند ابي علي وليس بمعنى عند ابي هاشم واتفقا ان
الشك يحسن في اول ما يكلف العبد كما يحسن منه الشك في مثابر للامور
التي لا يعرفها ثم اختلفوا فقال ابو علي انه يصح منه الشك في الثاني وفي
مثابرها بعده من الاوقات وعلته في ذلك ان الاول لا يمكنه المعرفة
بدلا من الشك فاذا شك قبح ومن قوله ان العلم من فعلنا لا يبقى على ما
تقدم فيقول انه يفعل العلم حالا بعد حال فلو فعل الشك بدلا منه
لقبح لا محاله وكذلك لو فعل الشك وقد كان يصح منه ان يفعل
العلم يجب ان يكون قبيحا وكذلك المنتبه اذا تذكر الدلاله يصح ان
يفعل الشك لانه يكون تاركا لما يلزمه من العلم فاما ابو هاشم
فيقول الشك يحسن على كل حال اذا انتبه معنى لان المكلف لا يخلو
اما ان يفعل النظر فيجب كونه عالما في الثاني فلا يصح ان يفعل الشك

بد لا من العلم لوجوب وجود العلم وما يجب وجوده من فعله هو اولى
بالوجود مما يسد به لان الذي يسد به كما يصح ان يفعله يصح ان لا
يفعله وما يعدم يسبه من النظر لا بد من ان يقع وذلك يوجب انه لا
يجوز ان يختار الشك على العلم وقد نظر من قبل وان لم ينظر في الاول ففي
الثاني لا يصح منه ان يفعل العلم اصلا لانه لا يمكنه ان يفعله متولدا عن
النظر المتقدم فاذا لم يتقدم النظر فالعلم عنده ممكن فيحسن منه الشك اذ
لو قلنا لا يحسن لما امكنه الانفكاك عن القبيح وذلك لا يصح ويودي الى ان لا
يكون له طريق الى اختيار الحسن على القبيح وذلك لا يصح ويودي الى ان لا يكون
له طريق الى اختيار الحسن على القبيح مع قوله ان العلم الذي يفعله لا اثار
نفع ولا اصح في تعلقه ان يفعل الشك بدلا منه فيقال انه يقبح وكذلك نقول
في المسيه انه مع تذكر النظر لا يصح ان يختار الشك والجهل ولا يقال ان الشك
يقبح منه ولا نسميه انه لا يصح والحال هذه ان يختار ولا يقال فان حسن منه
الشك كيف يذم وعندكم انه يذم وذلك لان الذم على انه لم يفعل النظر
وان كان لا بد من كونه شاكا وذكر شيخنا ابو عبد الله طريقا
خالف كلتي الطريقين فقال الشك يحسن متى ترك الفلو
النظر وكانت المعرفة انما تقع متولده عن النظر فاذا كانت
المعرفة فعل ابتدا او سع فان الشك يجب ان يصح لانه في حال
نفا العلم الشك مقدور له فلو فعله واسعى به العلم لقبح منه ولذلك
في حال الانتباه ونقول انما حكمنا بحسن الشك اذا لم نفعل
النظر لانه لا يصح انتفا العلم به ولا وقوعه بدلا من العلم فاما اذا امكن

ان يكون عالما متعاطيا العلم ونزكاله فيجب ان يقبح اذا كان
العلم واجبا لان مانع الواجب يقبح وليس كذلك متى لم ينظر لانه
لم يسعف العلم بالشك لانه سوا شك او لم يشك فلا يصح ان يكون عالما
ونقول المنبه وان كان يذكر الدلالة يدعوه الى العلم فالشك مقدور
له قال القاضي وهذا اصح الاقوال وانما يتبع هذه المسيله اذا قلنا الشك
معنى فاما اذا اثبت انه ليس الا التجويز والتوقف وجب ان يقال يحسن
ممن لم ينظر ان يتوقف ولا يجب عليه في الحال الثاني من حال النظر ان
يقدم على شي من الاعتقاد بل يجب ان يكون خاليا منه لانه لا طريق الى
فعل ما يلزمه الا النظر مسـئلة قال ابو علي مرة الجهل كله
قبيح لنفسه وقال مرة الجهل بصفات النفس قبيح لنفسه وقال مرة الجهل
بالله قبيح لنفسه فقط دون غيره وقال انه يقبح في العلوم وقال ابو هاشم
الجهل يقبح لوقوعه على وجه وهو كونه جهلا ويمنع مما قاله ابو علي
اشد منع احتج ابو هاشم في ذلك بوجوه منها احدها ان كون الجهل
جهلا يفيد تعلقا مخصوصا بالمعتقد يفارق فيه الجهل العلم لان العلم
يتعلق به على ما هو به والجهل يتعلق به على ما ليس به وتعلقهما
يرجع الى ذاتيهما فاذا ثبت ذلك وجب ان لا يصح هذا الوصف
في الجهل وهو معدوم لان العدم يمنع من تعلق الشي بغيره وكره ان يقال
انه يقبح في العدم ولو جاز ان يقال ذلك في الجهل جاز في الظلم والكذب
وثانيها ان قولنا ان الشي يقبح في العدم لا فايده تحته لان فايدته يودن
اعران قبحه بحدوثه سن ذلك انه اذا فسد بهذا الوصف لا بد ان يقال ما ليس

للقادر عليه ان يحدثه ومنها احدثت بحق به الذم وذلك لا يتاتى في
حال العدم [illegible] ثانيها ان قولنا القبيح قبيح يقتضي وقوعه على وجه
لانه لو وجد ولم يكن له وجه زائد على حدوثه لا يوصف بقبح ولا حسن فاذا
حدث عليه وجه زائد [illegible] لا يوصف بقبح ولا حسن فاذا احدث
على وجه زائد يوصف وهذا لا يتأتى في المعدوم ورابعها انه لو كان
الجهل بانه يقبح لعينه لكان كل جهل لانهما استويا في كونهما
جهلا وذا يقتضي ان يكون جهلا بكل ولا معنى في قبحه لطلب امر
زائد يوصف به انا متى علمناه جهلا علمناه قبيحا ومتى لم نعلمه كذلك لم نعلم
قبحه فاما العلم فذكر ابو علي مرة انه يحسن لعينه وحكى ابو هاشم
عنه انه قد يحسن وقد يقبح مع كونه علما اذا كان مفسدة او قصد وجها
قبيحا فاما ابو هاشم فيقول العلم يحسن لانه يجري مجرى العلم كما
يجري الى القبح وهو يقع حالة فيحسن وقد بينا ان العلم لا يقع بالقصد
لان القصد لا يوثر فيه ويصح ان يقبح لكونه مفسدة وهو الذي
اختاره القاضي كما ان الروح كان مفسدة مسئلة المنتبه
يفعل العلم لتذكر النظر عند ابي هاشم وهو الصحيح وقال ابو علي
يفعله عن نظر وقد بينا المسئلة ثم اختلفوا انه يفعله
في حال الانتباه او في الثاني فتوقف فيه ابو هاشم مرة يقول
انه يفعله في حاله بناء على انه يفعله لحصول طريقة العلم ومرة
يقول يفعله بعده بناء على ان تذكر النظر داعي ولا بد ان
يتقدم كما بيناه في اللطف قال القاضي ان كان يفعل العلم

لمكان الداعي فالصحيح ان يكون فاعلا له في الثاني وان كان يفعل
العلم لاجل ثبوت طريقة العلم فالصواب ان يفعله في حاله وكانه
كالمتوقف فيه قال الناسخ ويعترض انه من باب الدواعي فالاقرب
على هذا القول انه يفعله في الثاني مسئلة لو لم يبق العلم لماذا يفعل
العالم العلم حالا بعد حال فقال ابو علي العلم المكتسب لا يبقى فيفعله اولا
يفعله عن نظر وفي الثاني لكونه عالما بالمعتقد وكذلك الثالث
والرابع ولم يمكنه ان يقول ذلك في الحقيقة لانه غير عالم فاختلف قوله
مرة يقول عن نظر ومرة يقول عن تذكر نظر وعند ابي هاشم العلم
يبقى ويطرد والسهو يبطله فاذا ابطل السهو وهو كالمنتبه فيفعله
عنده عن تذكر نظر ولو قدرنا انه لا يبقى وعلى قول ابي اسحاق بن
عياش والقاضي ان الاعتقاد كله لا يبقى فما قاله ابو علي لا يصح وانما
يفعله لتذكر النظر كما يفعله المنتبه وذلك لان العالم لو لم يفعل
العلم في الثاني لخرج من كونه عالما في الثاني فكونه عالما انما
يؤثر في كون الاعتقاد علما متى كان عالما في الحال الذي
يفعل نفس الاعتقاد لا من قبل فاذن يجب ان لا يصح ان يفعل
العلم في الثاني لكونه عالما في الاول ويفارق النظر لان حقه
ان يتقدم على العلم لاستحالة وجوده معه مباشرة لا يكون الا بان
يتقدم بخلاف الاعتقاد مسئلة في ان من سها عن الدليل
هل يبقى علمه بالمدلول ام لا خلاف بين شيخينا انه لو سها عن الدليل
في الابتداء لا يصح ان ينظر وكذلك اذا سها عن المطلوب بالدليل

على الجاحظ في انه قد
لا يصح نظره الا ما ذكره ابو علي في نقض المعرفة ويعلم المدلول وذكر انه قد يعرض
سهو عن المدلول ومع ذلك ينظر فيه
الفكر ويعلم الشيء وقد كان ساهيا عنه من قبل والزمه الشيخ ابو عبد الله
انه يكون ان ينظر في الدليل وهو عنه ساه لانه اذا جاز ان يسهو عن القدم
والحدوث وهو ينظر فيه جاز ان يسهو عن الدليل والصحيح انه يجب
ان يكون عالما بالدليل او في حكم العالم ليصح ان ينظر فيه ويخطر بباله
ما يبطله بالنظر ليصح ان ينظر فهذا انما نقل الشبهة فيه ثم اختلفا فقال
ابو علي لو كان العلم المكتسب يبقى لكان يجب ان يسهو عن الدليل وينفي
علمه وينفيه لمن كونه باقيا وبين ابتدا وجوده في الاستدلال اقول لا
شيء انه يكون ذاكرا للدليل او النظر ويصح ذلك في الابتدا ويجري
ذلك في انه مجرى الادراك الذي هو طريق العلم على ما بيناه ويبطل
سمعنا ابو عبد الله وقال ابو هاشم متى سها عن الدليل لا يبقى علمه وهو قول
لي اسحق بن عياش والقاضي وان اختلفوا في التعليل ووجه قول ابي علي
اذا كان العلم يبقى بالسهو عن الدليل لا يؤثر في حاله كما ان الادراك
ما يبين ثم لو فقد الادراك بقي العلم ولانا نعلم ان علوم التوحيد والعدل
حاصله وان سها عن الادلة ولان العلم اذا حصل علما بحدوثه
على وجه مخصوص لم يجز ان يخرج عن كونه علما في حال بقائه لان ذلك
واجب في جميع ما وقع على وجه ووجه قول ابي هاشم ان العلم بالدليل
وتعلقه بالمدلول اصل العلم بالمدلول او كالاصل فاذا سها عنه

لم يجز بقا علمه وهذا كما نقول لا يجوز ان يعلم زيدا قادرا وقد سها
عن صحة وقوع الفعل منه ولا يلزم الادراك لانه ليس اصلا للعلم
وانما يحصل عنده ولانه في الابتدا لا يفعل الفعل وهو ساه عن الدليل
كذلك في الثاني ووجه قول القاضي ان الاعتقادات كلها لا تبقى
كما يفعله حالا بعد حال ليذكر النظر فاذا لم يذكر لا يفعل العلم
كالمنتبه من الرقدة مسئلة كان ابو علي يقول قولنا زيد اعلم
ان المعتبر زيادة العلوم كقولنا افقه ثم رجع وقال انما يكون زيادة
المعلوم وقال ابو هاشم لا يعتبر زيادة العلوم ولا زيادة المعلوم بل المعتبر
ان يعلم من وصفنا بانه اعلم من غيره ما علمه ذلك الغير وما لم يعلمه واعتل
ابو علي لقوله الاول بان قولنا اعلم يفيد زيادة العلوم كما ان قولنا اقدر
يفيد زيادة القدرة وكذلك السمع ولانه لو لم يكن كذلك لم يصح في المعلوم
الواحد ان يقال احدنا اعلم به من الاخر ولو كان كذلك لما صح ان يقال
الا انا اعلم بالله تعالى منا ولما صح ان يقال انه تعالى اعلم بالشيء منا وبنفسه
ولان افعل في اللغة لا تستعمل الا لزيادة صفة فقد اشتركا فيها
وذلك لا يصح الا والمعلوم واحد واعتل لقوله الثاني بانه لو افاد
زيادة العلم لوجب اذا علم الشيء الواحد بعلوم وعلم الاخر الشيء
بعلمين ان يقال الاول اعلم وذلك فاسد واعتل ابو هاشم بان
قولنا اعلم يفيد مزية في صفة ولا يفيد مزية في عدد المعلوم
والعلوم يوضحه انهما لو علما الشيء من وجه وعلم احدهما ذلك الشيء
من وجه اخر قيل انه اعلم وان كان المعلوم واحدا كما يقال

اذا انفردت المعلوم من حيث اشتركا فيما علماه وحصل لاحدهما
مزية فهذا هو المعتبر وليس كقولنا اقدر لان قولنا اعلم يجب
ان يشتركا في ان يعلما شيئا ويحصل لاحدهما مزية وذلك يستحيل
في شيء يقدر عليه احدهما لان الاخر لا يقدر عليه ولكن اذا اقدر على
مثل ما اقدر عليه وعلى ما لا يقدر فقال انه اقدر مسئلة لا خلاف بين
شيوخنا ان العلم بالله تعالى وتوحيده وعدله مكتسب ولا يجوز ان يكون ضروريا
ثم اختلفوا فقال ابو علي يعلم ذلك سمعا وقال مرة اخرى ان ذلك يعرف
عقلا وهو قول ابي هاشم رحمه الله وهو الصحيح لان وجه وجوبه كونه لطفا لانه
لو جاز ان يحصل من فعله تعالى لما جاز ان يكلفنا ذلك لان كل لطف يصح ان
يقع من الله تعالى فيقوم مقام ما يقع منا لا يحسن منه ان يكلفنا لان الغرض
[illegible] الالطاف دفع المضار في التكليف فاذا جاز ان يقوم فعله مقام
فعلنا لا يجوز ان يكلفنا الشاق فلما صح انه كلفنا ذلك صح ان وجه كونه
لطفا ان يكون مكتسبا من فعلنا ولا شبهة ان الضروري اجلى واظهر
من المكتسب والوجه الذي لاجله كان لطفا اذا كان من فعلنا من ذلك
[illegible] يدعوه المرء ويحمل بجهده الى القيام بما كلف واذا كان هذا هو
الوجه وهو قائم في جميع المكلفين وجب في جميعهم ان لا يصح
ان يقوم الضروري مقام المكتسب باب النظر والخاطر
كان ابو هاشم يقول ليس للناظر بكونه ناظرا حال وانما هو طالب
فاعل وليس للفاعل بكونه فاعلا حال وهذا هو الذي يجري في اكثر

كتبه واليه اشار في اكثر المعتادات ثم رجع وقال له بكونه ناظرا
حال وهو اختيار القاضي وانه يثبت لمعنى وهو النظر ويحله القلب
الكلام يقع في مواضع منها ان له بكونه ناظرا حالة ومنها انها متجددة
ومنها انها تثبت لمعنى ومنها ان ذلك المعنى يحل القلب اما الاول فالدليل
على اثبات الحالة بكونه ناظرا وجوه منها ان النظر يختص الحي ولا يجوز وجوده في
الجماد فكل ما يختص الحي يوجب للحي حالا كالارادة والعلم ومنها ان
الواحد منا يجد نفسه ناظرة كما يجد كونه معتقدا ومريدا ولو كان
معنى قولنا ناظرا انه يفعل النظر لما صح ان يجد ذلك من نفسه كما قال
ابو هاشم لو كان المريد من يفعل الارادة لم يصح ان يضطر الى انه مريد ومنها
ان كونه ناظرا يوثر في وقوع الاعتقاد علما كما يوثر كونه مريدا في
الخبر وكونه امرا وكونه عالما في احكام الفعل والفعل يحصل من الجملة
والمؤثر فيه يجب ان يكون راجعا الى الجملة وما يرجع الى الجملة هو
الذي يعني بقولنا حالة ومنها ان كونه ناظرا لو كان لانه يفعل
النظر لادى الى احد امرين فاسدين احدهما ان يصح ان يكون القديم سبحانه
ناظرا لو فعل في قلبنا النظر كما يكون متكلما لو فعل في لساننا
الكلام وهذا محال لان كونه عالما يحيل ذلك وثانيهما ان يودي
الى ان لا يوصف بالقدرة على هذا الحسن وهذا ايضا فاسد
فاما الثاني فلان الحالة متجددة على سبيل الجواز لانها تحصل
مع جواز ان لا تحصل ولا يخلو اما ان تكون صفة واجبة او
جائزة وبطل الاول لانه كان يجب ان يستغني عن الفاعل وبطل الثاني

هذه الحاله
ولا نا نجد من انفسنا الحد في هذه الحاله واما الثالث انها لحدث في هذه الحاله
مع جواز ان لا يحدث والحال واحده فلا بد من امر وذلك الامر وجود معنى
على ما ستاتي اثباته لدى الاعتراض واما الرابع ان ذلك المعنى يوجد
في قلب او لا يجوز وجوده لا في محل لوجهين احدهما انه كان لا يختص بالقديم
ولا يجوز ان يحل في جماد لانه اما ان لا يوجب كون احد ناظرا وهذا محال
او يوجب كون الجماد ناظرا وهذا محال او يوجب بعض الاحيا وليس بعضهم
اولى من بعض ولانه لو جاز وجوده في الجماد لكان وجوده في بعض الحي اولى
وقد علمنا انه لا يحل الجوارح دليل انه لا يحل في الجماد ويحتاج الى بنية
القلب لان احاله الصادر عنه حدها المرء بنفسه وكل معنى هذا صفته
فانه يحل القلب ولانه يحد من جهة قلبه النظر اذا نظر في شي ولانه
لو حل في سائر الجوارح مع الفكر مثله لعلمنا ان نعلمه
قال ابو القسم الواسطي النظر ليس الا حديث النفس وعندنا هو
امر زايد على حديث النفس والدليل عليه ان الواحد منا
يفصل بين ان يكون ناظرا وبين حديث النفس وبين الكلام
كما يفصل بين كونه مريدا وعالما فلا يجوز ان يجعل احدهما
الاخر ولان النظر يوجب حالا للناظر والكلام لا
يوجب فان لم يسلم فقد دللنا عليه ولان النظر يولد العلم
والكلام لا يولد وانما اشتبه عليه الامر لان الناظر في
الدلاله كثيرا ما يرتب مقدماتها وكيفيتها في نفسه لكن

حلم له صفتها ولم يميزها من غيرها والا فالامر ظاهر ان النظر
يفارق الكلام بأكثر من مفارقة الاعتقاد للاراده و
مسئله وفي النظر مختلف ومتماثل وليس فيه متضاد اما
المتماثل فنظران تعلقا بشي واحد على وجه واحد على اخص ما يمكن والدليل
على تماثلهما ان احدهما يسد مسد الاخر فيما يرجع الى ذاته واما
المختلف فكل نظرين تعلقا بشيئين او بشي واحد على وجهين فهما
مختلفان فاما المتضاد فعند ابي علي فيه متضاد وكل نظرين
في ضدين وعندنا لا تضاد فيه فيجوز اجتماعهما لابي هاشم فهو
لان احدهما يجوز والاخر لا يجوز لا للتضاد لكن لمعنى اخر ووجه
ذلك ان كل ضدين من حكمهما ان يكون متعلقهما واحد
او موجب احدهما بالعكس من موجب الاخر او في حكم النظرين
اذا تعلقا بمتعلق واحد ان يولد كل واحد منهما العلم فيكون
الضد مثلا وهذا فاسد وهذا كما قلنا في الثالث واحتج
ابو علي بانه يتعذر اجتماعهما مع صحة النظر في كل واحد
منهما وهذا علامه التضاد ولان ابا هاشم وافقنا انه لا يصح اجتماعهما
ولا معنى الا التضاد وعند ابي هاشم لا يجتمع لا للتضاد لكن لمعنى
يرجع الى ذاته الداعي فان الانسان لا يدعوه الداعي الى الشي وضده
وهذا كما نقول في ارادة الضدين مسئله النظر في الفرع
لا يجتمع مع النظر في الاصل عند الشيخين ثم اختلفا فقال
ابو علي يتضاد ولذلك لا يجتمعان وقال ابو هاشم لا يجتمعان من حيث

فاما النظر في امرين لا يكون احدهما
ان احدهما اصل والاخر فرع وكالفرع
فرعا على الاخر فان ابا علي يقول هما ضدان ولذلك لا يجتمعان
ولابي هاشم في ذلك مذهبان احدهما ان اجتماعهما لا يصح والاخر
انه يصح وعلى كلا القولين يقول ولا يتضاد سيما فاما القول الذي
كون اجتماعهما فلا شبهة وعلى القول الذي يقول لا يجتمعان يقول
انما امتنع اجتماعهما لوجه اخر لا للتضاد وعندهما ان في الملة
المتقدمة انهما يتعلقان بشيء واحد بسببين ومن حق الضدين ان يتعلقا
بشيء واحد على سبيل العكس فاذا قيل فلم لا يجتمعان قال لا يمتنع ان
يكون احدهما يحتاج الى مقدمات ومعاني والاخر لا يحتاج الى غيرهما
فلذلك لا يصح اجتماعهما وكان يدل على ذلك بانهما لو تضادا لاحتاج
كل واحد منهما الى ما يحتاج اليه الاخر وكل واحد من النظرين
يحتاج الى غير ما يحتاج اليه الاخر وهذا انما يصح في المختلفين لا في الضدين
مسألة قال النظر يولد العلم ولا يولد النظر والجهل والكلام
يقع في مواضع اولها الشرائط التي معها يصح النظر ويولد العلم
وثانيها اذا وجد شرائطها فانه يولد العلم وثالثها انه
يولد العلم ورابعها انه لا يولد الظن وخامسها انه لا يولد الجهل
اما الفصل الاول فمن شرط الناظر ان لا يكون عالما
بالمطلوب بالنظر لان المقصود منه العلم به فالعلم به يغني
عن الطلب ولهذا لا يصح النظر في المشاهدات مع حصول
العلم بها ومن شرطه ان يكون مجوزا فلا يصح مع الجهل المتضمن

للقطع عند الشيخين ولهذا قالا لا يصح الا ان يكون شاكا وذكر
ابو عبد الله ان الناظر انما يمتنع ان يكون عالما بالمدلول عليه فقط
فاما كونه معتقدا او ظانا فهو ككونه شاكا في انه لا يمنع من النظر
وابطل قولهما ان الجاهل يلزمه ان يشك اولا ثم ينظر مع علمه قال القاضي
والذي يقوله نحن فيه ان من حق الناظر ان يكون مجوزا فيما يطلب العلم
به ان يكون على صفة وعلى خلافها فيصح ان يكون شاكا وظانا ومعتقدا
لان التجويز جامع لذلك فاما اذا اعتقد اعتقادا جهلا فهو بمنزلة العالم
في انه يمتنع عليه فيلزمه ان يزول عن هذا الاعتقاد ثم ينظر قال القاضي
وما ذكرناه هو اقرب على قول شيخنا وذلك لا يمنع التجويز من يصح
ان ينظر لنفع على احدهما فاذا احتمل القطع لم ينف النظر ولهذا قلنا
يجب ان يكون مجوزا ومن شرطه ان يكون ناظرا في الدليل لان
النظر في الشبهة والامارة لا يولد العلم ولان لكل دليل تعلقا
بمدلوله فما لم يحصل النظر في الدليل لا يحصل العلم كما ان النظر
في حدوث الاعراض لا يولد العلم بحدوث الاجسام ومن شرطه ان
يكون عالما بالدليل لانه يستحيل ان ينظر فيما لا يعلم ومن شرطه
ان يكون عالما بالدليل على الوجه الذي دل لان اختلاف الوجه
بمنزلة اختلاف الدليل ومن شرطه ان يكون كامل العقل لان مع
فقده لا يصح النظر فاما الفصل الثاني فاذا حصل النظر
بشرائطه ولد العلم وقال ابو الهذيل النظر لا يولد العلم ولكن يحصل
عند النظر فعلا لنا وقال ابو عثمان الجاحظ المعارف كلها ضرورية

وعند النظر يقع العلم طبعا عا الثاني ذلك وجوه منها ان عند النظر
في الدليل يحصل اعتقاد المدلول على طريقة واحدة اذا لم يكن هناك
منع ويحصل هذا الاعتقاد عنده بحسبه حتى ان الناظر في دليل
حدوث الاعراض يحصل عنده اعتقاد حدوث الاعراض ولا يحصل
غيره وكذلك سائر المسائل واذا وجب وجوده عنده على طريقة
واحدة بحسبه [illegible] انه متولد عنه كسائر المتولدات ولو لم يقع هذا
لفسد طريق التوليد وقد علمنا صحته ولا يلزم الادراك لانه ليس
معنى وان قلنا انه معنى فالعلم لا يقع عنده على طريقة واحدة فان
الطفل يدرك ولا يعلم والغافل يدرك ولا يعلم اذا كان هناك
لبس ولا يلزم [illegible] الاخبار عند سماع الخبر لانه يوجد ولا يوجب
العلم [illegible] والمحوج ولانه اذا لم يعلم قصد المخبر لا يحصل العلم
ولانه [illegible] اول المحو ولا يلزم تذكر النظر لان العلم لا يقع على
طريقة واحدة ومنها ان العلم بالمدلول يقع عند النظر في الدليل
على طريقة واحدة فلا يخلو اما ان يقال انه طريق العلم او انه يحتاج
الى العلم او لانه متولد او لانه يحصل بالعادة وبطل الاول لان من حق طريق
العلم ان يتعلق بالشيء على الحد الذي يعلم عليه كالادراك وذلك مستحيل في
النظر لانه لا يتعلق بالمدلول اصلا وبطل الثاني لان من حق العلم ان لا
يوجد [illegible] طريقا متاخرا عنه فلا يصح فيه طريقة الحاجة ولا يجوز
ان يكون بالعادة لانه كان يجب ان يختلف الحال فلم يبق الا التوليد ويصححه
ان القول بانه عادة يطرق القول بمثل ذلك في سائر المتولدات

ومنها ما استدل به ابو علي انه لو لم يولد العلم لم يأمن في جميع ما
حصل عنده من الاعتقادات ان يكون جهلا ولما انفصل حال
الناظر من حال المقلد وهذا لا يصح ومنها ان العلوم تكثر بكثرة النظر
في الدليل وتقل بقلته ومنها ما استدل به القاضي ان العلم الموجود
عند النظر لا يثبت انه مكتسب فلا يخلو اما ان يولده النظر او يدعوه الى
فعله لانه لا يصح ادعاء الاستغناء عنه لان عند فقده يختل وجود العلم ولا يجوز
ان يكون داعيا لانه ليس يختص بوجه دون وجه وله من التعلق بالعلم
الا ما له من التعلق بالجهل فوجب ان يكون مولدا [illegible] فان قيل لو ولد
العلم لولده في الحال قلنا الاسباب في هذا يختلف منها ما يولد في الحال
ومنها ما يولد في الثاني كالاعتمادات والعلم فيه ان من حق الناظر
ان يكون مجوزا ولو ولده في حاله لاستحال ذلك فيه فاما الفصل
الثالث فان النظر يولد العلم في الثاني انه لا يجوز ان يكون ناظرا
وهو عالم ربما يؤدي النظر الى العلم به كما بينا ان النظر في البديهيات
لا يصح ولهذا لا يقال انه يعلم الشيء بدليل ثم ينظر في دليل اخر
لانه ينظر ليعلم حال الدليل الثاني وكيفية تعلقه بالمدلول فاما
الرابع فلان الظن ينقسم الى قبيح وحسن فلو ولده فليس بان يولد قبيحا
اولى من ان يولد حسنا ولو ولدهما لكان النظر قبيحا وهذا فاسد
ولان النظر يقال انه يولد الا ويحصل ولا يحصل الظن لحصول بعض
الدواعي الى خلافه او بعض الصوارف وقد يحصل غالب الظن مع
فقده والنظر في الامارة تدعو الى فعل الظن كما ان العلم [illegible]

واما الاخشين فالنظر لا يولد الجهل
يدعوا الى غالب الظن بانه منهم
والدليل عليه وجوه منها ما استدل ابو هاشم ان النظر في جميع
الناظرين في دليل واحد يقع على وجه واحد فوجب ان لا يختلف
ما يتولد منه فاذا ولد العلم في بعضهم كذلك في سايرهم كما ان الرمي
اذا وقع من جماعة من رماة في سمت واحد لم يختلف ما يتولد عنه ولا ما اصابه
ولا يقال ان النظر في الشبهة يولد الجهل البتة على ما نبينه ومنها
ان الجهل قبيح ولو ولد النظر الجهل لكان قبيحا وقد ثبت حسن النظر
يدل انه لا يولد الجهل ومنها ما ثبت من وجوب النظر عند الخوف
ولو كان فيما يولد الجهل لكان لا يجب ولا يقال ان النظر في الشبهة يقبح
لانه في حال النظر لا يعلم انه ينظر في دليل او شبهة وجميع ما ذكرنا
يدل على ان الشبهة لا يولد الجهل وايضا فان عند النظر في الشبهة
قد يعتقد الجهل وقد لا يعتقد وقد يجهل وان لم ينظر في الشبهة وكل ذلك
يدل على انه غير متولد منه واستدل قاضي القضاة بانه لا شبهة يقال
انها تولد الجهل للمخالف الا ونحن ننظر فيها ولا يحصل لنا الجهل
ولو لا [illegible] في التوليد ان يختلف احوال الفاعلين فيه واستدل ايضا بان
[illegible] شرط تولد العلم ان يعلم الدليل على الوجه الذي يدل وما ليس بدليل
لا يعلمه على الوجه الذي يدل فكيف يولد اعتقادا فان قيل المخالفون
ينظرون ولا يحصل لهم العلم قلنا لانهم لا ينظرون على الوجه الذي
يولد العلم لانهم يسبقون الى اعتقاد ثم ينظرون لنصرة ذلك وقول
لابي عثمان ان المعارف ضرورية قد بينا فساده وقوله انه

يحصل ظنا عادة لان الطبع لا يقع بعقل قال ابو هاشم النظر في
وجه واحد من الدليل قد يولد علوما مختلفة قال القاضي لا يصح ذلك
بل يولد كل نظر وجها من العلم ووجه ذلك ان الفعل يدل على احوال
الفاعل على وجوه متغايرة في كل واحد يحتاج الى استيناف النظر
فوجوده يدل على كونه قادرا واحكامه يدل على كونه عالما وصحته
وحسنه يدل على كونه قادرا ~~واحكامه يدل على كونه~~ مريدا فما لم
ينظر في كل واحد من هذه الوجوه لا يعلم مدلولها واحتج ابو هاشم
بان من نظر في الفعل يعلم كونه قادرا حيا موجودا لاستحالة
وجود الفعل ممن ليس هذه صفته والجواب ان صحة الفعل
لا يدل الا على كونه قادرا فقط ثم بصحة كونه قادرا يعلم كونه حيا
ويتعلق الفعل به يعلم انه موجود ولا يصح ان يقال صحة الفعل
تدل على كونه موجودا لان صحة الفعل ترجع الى الجملة والوجود يرجع
الى الاحاد ولو وصفنا حيا غير قادر لا يصح منه الفعل ولو وجدنا قادرا
غير حي لصح منه الفعل مثله قال الشيخ ابو عبد الله العلم بالمدلول
لا يحتاج الى استمرار العلم بالدليل على الوجه الذي يدل وقال قاضي
القضاة يحتاج اليه حتى لو لم يستمر لزال العلم بالمدلول ووجه ذلك
ان العلم بالمدلول متعلق بالعلم بالدليل فيستحيل ان يزول ولا
يزول العلم بالمدلول اذ لو جاز ان شيء لم يكن متعلقا به ولو لم
يكن متعلقا به لم يكن لحصول العلم بالدليل على الوجه الذي
يدل شرطا في تولد العلم بالمدلول واحتج شيخنا ابو عبد الله

بان الواحد منا قد يذهل عن الدليل على اثبات الصانع وصفاته ولا يزول
عنه علمه قال وصحة الفعل المحكم تتعلق بكونه عالما لم يجب استمرار
كونه عالما لاستمرار الفعل المحكم والجواب عن الاول انه لو
ذهل عن العلم بالدليل لذهب العلم بالمدلول ولكنه يذهل عن العلم
بانه عالم بالدليل واستمرار هذا العلم ليس بشرط فاما احكام
الفعل فانه يصح ولا يتعلق له في حال بقائه بكونه عالما واذا لم يتعلق
به جاز ان يبقى مع عدمه مسألة الشبهة القادحة في الدلالة
اذا نظر فيها وحلها فعند ابي علي وقاضي القضاة يحتاج الى استيناف
نظر ليحصل العلم بالمدلول وهو الصحيح وقال ابو رشيد لا
يحتاج وجه قول ابي هاشم ان الشبهة ازالت العلم بالمدلول لما ازالت
العلم بالدليل على الوجه الذي يدل وبزوال الشبهة لا يعود العلم
فيه فوجب ان ينظر نظرا مستأنفا حتى يحصل عالما غير ان هاهنا
النظر لا يطول لما تقدم من الممارسة وللاختبار ومعرفة الطرق ووجه
قول ابي رشيد ان الشبهة هي المزيلة للعلم فاذا زالت بنفسها فهو
متذكر للنظر فكان كالمنتبه من رقدته لا يحتاج الى النظر في الادلة
يوضحه انه لا فرق بين ذهاب العلم بالشبهة وبين زواله بالنوم والجواب
ان المنتبه يعلم الدليل على الوجه الذي يدل ومن اعترضه شبهة
لا يعلم ذلك فوجب ان ينظر مسألة وليس في النظر ما يقبح
اصلا عند ابي الهذيل وابي هاشم وقال ابو علي فيه ما يقبح لو حصل احدهما ان يكون
مفسدة والثاني ان يقصد به وجها قبيحا كمن ينظر في شبهة ليغوي

الناس وقال قاضي القضاة لو وجد فيه ما هو مفسدة لقبح لكونه مفسدة
فاما بالقصد فلا يقبح وربما يجري في كلامه مثل قول ابي هاشم
واستدل ابو علي بانه اذا نظر وقصد الاضلال فهذا نظر
وقع على وجه قبيح وكان صحيحا بكلام يقع على وجه قبيح ولان المطلوب
من النظر العلم وقد بينا ان في العلوم ما يقبح عنده اذا قصد وجها قبيحا
كذلك هذا واحتج ابو هاشم ان النظر حسن ولو كان فيه ما يقبح
لبينه الله تعالى لانه لا بد ان يبين ما يصح مما لا يقبح ليحذر منه فلما لم يبين
دل انه لا قبح فيه وهذا كما نقول ليس في المباحات مفسدة اذ لو كان
لبين واجاب عما قاله ابو علي بان القصد يقبح فاما النظر فلا
كمن يرد الوديعة وقصده الخديعة وجه ما قاله القاضي لانه اذا
كان فيه مفسدة يقبح وقد احتج بعضهم لابي علي بان نظر المخالفين
في الشبهة يقبح وقال اجاب ابو هاشم بان النظر لا يقبح لانه لا يولد
الجهل وانما اختار عنده الجهل والكلام في هذا كالكلام في العلم والخلاف
فيه وقد بينا مسألة النظر لا ينفي خلافا لبعضهم لنا انه لو نفى
لم ينف الا ضدا او ما يجري مجرى الضد ونحن نعلم من انفسنا انا نخرج
من كوننا ناظرين من غير شيء يطرأ عليه فهذا على طريقة ابي هاشم
والقاضي وعلى طريقة ابي علي وابي هاشم انه لا يبقى فيكون لا يحتاج الا
الا انه يجدد فكرة فان قيل انه يخرج من كونه ناظرا
الى نظر آخر وذلك يجري مجرى الضد قلنا ذلك قد يكون
ولكن لا يستمر لانه قد يخرج من كونه مفكرا ولا يفكر في شيء آخر

وقد بينا انه يولد الجهل

مسئلة النظر يولد العلم ولا يولد شيا وعند بعضهم يولد الجهل وقد بينا انه يولد العلم وبينا انه لا يولد الجهل ولكن يجاوره عنده فان عرض عارض يمنع من توليده العلم لا يولد شيا مسئلة النظر واجب الكلام يقع في اربعة اشيا اولها ان النظر من فعل العباد والثاني انه يصح ان معلومه التكليف والثالث انه واجب والرابع انه اول الواجبات اما الاول فالدليل عليه انه يجب حصوله بحسب قصدنا ودواعينا ويجب انتفاوه بحسب كراهتنا وصوارفنا فوجب كونه فعلا لنا ولانه يتعلق به الامر والنهي والحمد والذم كسائر افعالنا واما الثاني فعندنا ان العبد يكلف بالنظر وبما يودي اليه النظر وان كان لا بد ان يودي اليه وقال اصحاب المعارف لا يجوز ان يتعلق التكليف بالمعارف والنظر لسائر ذلك ووجه بيننا انه مقدور لنا فجاز ان يتعلق به التكليف ولانه اذا جاز ان يتعلق التكليف بالافعال جاز ان يتعلق بالعلم والنظر ولان التكليف يتعلق بالجهل كذلك بالعلم ولان الامة اتفقت ان من لم يعرف ربه كفر وعذب ولو كان غير مامور به لما صح قالوا كيف يحسن التكليف لمن لا يعرفه قلنا سنبين من بعد في مسئلة مفردة ان التكليف به يحسن ويتعبد به العبد واما الثالث فالدليل على وجوبه ان معرفة الله تعالى واجبة ولا طريق اليها الا النظر فوجب فان قيل ولم قلتم ان معرفة الله تعالى واجبة قلنا لان العبد اذا تفكر في نفسه وتنابه ما يشاهده جوز ان يكون له صانع ان اطاعه اثابه وان عصاه عاقبه فيحصل خائفا وعند ذلك يجب عليه النظر ليتحرز عن المضرة اذ التحرز من المضرة واجب في عقل كل عاقل ولانه اذا

راى اختلاف العقلا في الاديان وايعاد بعضهم بعضا بعذاب دائم وجب عليه التحرز من ذلك ليامن وانما يتوصل اليه بالنظر في الادلة ليعرف الحق ولانه قد خطر بباله من جهة الله تعالى ان له صانعا لو عصاه عاقبه فيجب عليه النظر ولانه لا يصح شي من العبادات الا بعد معرفة الله تعالى فان قيل ولم قلتم ان معرفته لا تحصل الا بالنظر قلنا لان العلم اذا لم يحصل ضرورة لما بينا من قبل وبطل التقليد لم يبق الا النظر فاما الرابع فالدليل عليه ان الواجب ينقسم الي عقلي وشرعي وجميع ذلك لا يصح الا بعد معرفة الله تعالى ولا يلزم اداء المظالم والودايع لان المجنون قد يكون عليه ضمانها والوديعة وقد لا يلزمه ردها بان لا يكون لهم مطالب وقد قال بعض اصحابنا ان رد الوديعة لا يجب عليه وانما يجب التخلية بينها وبين صاحبها ولا يلزم شكر المنعم لانه قد يخلو من ذلك فاما نعم الله تعالى فيجب معرفتها لتسلم عبدا لمن يعلى ويجوز ان يقال انه يلزمه على الجملة الامساك عن القبيح لان كل الامساك اول ما يلزمه فعله وله امساك ليس بفعل ولا يلزم القصد الي النظر لانه يتبع النظر ووجب لاجله والداعي الى النظر يدعوا الى ارادته وليس هي مقصودة في نفسها ولا يلزم معرفة الله تعالى لان معرفته لا تتم الا بالنظر وجب كونها وهو الواجب اولا كالطهارة والصلاة مسئلة من وجب عليه النظر والمعارف ولا بد من مهلة ويرتب حتى يستطر مهلة مسئلة الى ان يتم النظر ومن الناس من يقول يحصل جميع المعارف في الحالة الثانية من معرفته نفسه ويحكى ذلك عن ابي الهذيل الكلام يقع في مواضع اولها انه اذا كلف المعرفة فلا بد من مهلة

ولا يكون ان يخرمه قبلها ... انه لا يجب عليه جميع المعارف في الحاله
الثانيه بل يجب على ترتيبه ... مقدار تلك المده في المهله الا ما لزول
فعند ابي هاشم لا يجوز ان يكلفه المعرفه ويخرمه في الثاني بل لا بد ان يبقيه
حتى ... المعرفه او يمضي من الوقت مقدار ما يمكنه استيفاوه لانه قد ثبت
ان الغرض بتكليفه النظر المعرفه والوصول اليها وهو التوحيد والعدل
فلا بد ان يبقيه القدر الذي يتمكن من فعل هذه المعارف فان لم يبقه
ادى الى احد امرين اما ابطال الغرض والثاني ... والثالث تكليف ما
لا ... وكل ذلك باطل والذي يقوله ابو علي في ذلك انه يجوز ان
يخرمه اذا مضى من الوقت مقدار ما يمكنه معرفة التوحيد وان لم يصح ان يعرف
العدل وهذا بعيد لان المعرفه انما تجب لكونها لطفا واللطف يتعلق
بالعدل ويحتاج الى المعرفه بالتوحيد لا لاتصاله بها ولكونها اصلا له وابو علي
... العلم بالعدل علم بعين الله ولا يكلف عليه ولان الواجب معرفة الله بصفاته
... في ذلك فصول نقول ۞ واما الثاني فالدليل عليه انه لا يمكنه
... هذه العلوم دفعة لان بعضها يترتب على بعض يدل عليه انه ما لم
... الاعراض لا يمكنه ان يعرف حدوثها وما لم يعرف حدوثها وان
الجسم لا يخلو منها لا يمكنه ان يعرف حدوث الجسم واذا كان حصوله
... هذا الترتيب فيستحيل ان يكلف تحصيله جملة لانه يجري
... يكلف ما لا يطاق ولا بد من مهله يمكنه تحصيل هذه العلوم فاما
الثالث فالذي يذكره مشايخنا انه لا يجب في فعل ذلك وقتا محدودا

وهو الصحيح دون قول من يقول ان له حدا ووقتا وذلك لان الناس
يختلفون في الفطنه والبلاده وبعضهم يحتاج في النظر الى مده اكثر
مما يحتاج الاخر وضبط الاوقات الذي يمكن ... فيها من المعرفه بعد
فالواجب على كل مكلف ان يعمل على قدر وسعه من غير تقصير واخلال
فاما ما شرطه ابو هاشم من تبقيته بعد المعرفه وقتا يمكنه فعل واجب
او ترك قبيح فصحيح لان المعارف انما تجب من حيث كانت لطفا واللطف
علمه باستحقاق الثواب من قبله ان اطاعه واستحقاق العقاب
ان عصاه فعند ذلك يكون اقرب الى الطاعه وابعد من معصيته ولا بد
ان يبقيه لتصير المعارف لطفا فهذه جملة ما ذكره ابو هاشم في ...
الصغير وتفصيله يطول مسئله المكلف يختلف بالعلوم المتولده
عن النظر وقال اصحاب المعارف التكليف بالمعارف لا يجوز لنا
انه لا فرق بين ان يكلف شي يصح منه اداوه بعينه وبين ان يكلف شي
وله طريق يصح منه اداوه باداء طريقه والنظر طريق المعرفه فاذا
كلف المعرفه مع ثبات طريقها جاز ولهذا قلنا ان ... فيما
كلف من الفعل فان كان يصح من المكلفات بوجه الذي كلف يحسن
تكليفه والا فلا لان الغرض بالتكليف ايجادها على الوجه
الذي كلف ليصل الى منزلة الثواب فان كان لا يمكنه ...
الا ان يعلم ... ما كلف وجب وان كان هذا الامكان ...
دون ان يصرفه لم يجب وقد علمنا ان ايجاب العلم ممكن بالنظر في الدليل
فجاز ان يكلف تحصيله على ان يكلفه ولهذا مثله نذكرها ...

من لزمه رد الوديعة والعرض رد ها فاشار لهان وبحث الباب ظهرت الوديعة وان قطعت العلاقة سقطت عند المودع صح ان يصل بذلك الى ردها ومنها لو كلف الاصابة وقيل له ان رميت على سمت مخصوص اصبت جاز تكليفه بهذا السبب ولو كلف اظهار كتابه على طرف او موضع شي عليه جاز وان لم يعرف فاذا صح ذلك حسن التكليف بالمعرفة اذا علم طريقها واحتجوا بانه كيف يكلف ما لا يعرفه قلنا انما يكلف النظر وله طريق معلوم يميزه من غيره ثم اذا نظر يحصل له العلم قالوا كيف يكلف النظر وهو لا يعرف صحته ولا اتجاهه لان الايمان لا يصح الا من موجب قلنا يصح الوجوب بما يعرر في عقله من وجوب التحرز من المضار ويستوي فيه العلم والظن قالوا اذا كان في النظر ما يصح وما لا يصح فكيف الايمان ليقدم على ما يصح قلنا ليس الشرط في وجوب النظر معرفة صحته لان النظر كله صحيح واذا نظر يؤديه الى العلم قالوا اذا لم يعرف الموجب كيف يعرف الواجب قلنا يكفي في معرفة وجوبه ما يقرر في عقله ويجوز ان يعلم الواجب وان لم يعلم الموجب وبعد فان للايجاب لبيان كثير من العلم والدلالة وقد حصل قالوا اذا كان سابر للافعال لا يجوز ان يحث عليه كالصلوة وغيرها الا ان يريدها تعالى ويامر بها والا ان يطيعه بفعلها ويتقرب بها ويقصد بها الثواب كذلك المعرفة ولو جاز بخلاف هذا الجاز ان يكلف الصبي والمجنون قلنا يجوز ان يصير الشي واجبا على المكلف وان لم يعلم

المكلف ولهذا يعلم الجاهل به وجوب رد الوديعة وانما لا يصح ان يعلم واجبا الا من يعرف بمعرفة وجه وجوبه فيسقط بذلك قوله انه يجب ان يعرف ارادته وامره وانما يجب ذلك في السمعيات ثم الواجبات ينقسم فمنها ما وجه وجوبه كونه عبادة وطاعة وقربة فلا يصح العاقل مجملا الا مع العلم بالله تعالى ليصح ان يعبده بفعله ويتقرب اليه ويطيعه والثاني ما وجه وجوبه معلوم للعاقل وان لم يعرف ربه مما الذي يمنع من ان يؤديه على الوجه الذي وجب وان لم يقصد العبادة والقرب والطاعة كما نقول في رد الوديعة واما الثواب فلا يستحق بطلبه لان المبطل يطلبه ولا يستحقه وانما يستحقه بكون الفعل واجبا واوقعه منه على الوجه الذي وجب وانما لم يكلف الصبي والمجنون لانه لا طريق لهما الى معرفة ما كلفا واحتج ابو عثمان الجاحظ وكثير اما يكرره انه ثبت في العقل انه لا لوم على من لا يعرف وانما يتوجه اللوم على العارف وجوابنا ما سبق ان العاقل يعلم وجوبه ولم يعرف بعدله ويعرف استحقاق الذم ان لم يفعله فلزمه فعله للتحرز من كل قبح ثم المعرفة ذلك اذا امره تعالى واوجبه لان يامره يعرف وجوبه لحصول العلم بوجوبه لا المكان الامر الا ترى ان رد الوديعة انما يعلم وجوبها اذا علمها وديعة غيره من حيث لو علم مثل سهمه لعلم وجوبه وقالوا لو كان النظر مخلصا مودما الى الحق لوجب ان يعرف المبطل وجوبه وصحته وانه مخل به والا كان معذورا ولو عرف ذلك لوجب في كل المخالفين انهم يعلمون وانهم لا يجدونه مع كثرتهم قلنا لم يعرف وجوب النظر اذا ورد على قلبه

الشبهة والخاطر على ما قدمنا الكلام عليه لوجوبه بعينه يستند الى علم
يعمله ثابتة في العقل واختلفوا في هذا العلم فمنهم من قال يدرك بالتأمل
لتعلم دخوله تحت العلم لان كل عاقل يخاف في تركه مضرة فواجب
ومنهم من قال بل يدرك بالتأمل وهو ان ينبهه في باب الدين على امر
الدنيا لانه يعلم بضرورة ولا بد ان ينبهه الخاطر على ذلك قالوا البشر
الى القوم ينظرون ولا يعلمون قلنا لا ينظرون على الوجه الذي يؤدي
الى العلم لان منهم من سبق الى اعتقاد شيء لشبهة ولم يطعن في قول
بما لقنه ومنهم من الف مذهبا ومقالة لا يفارقها ومنهم من عرضت له شبهة
توقفه عن الحاق الحق ومنهم من ذهب به حب الرياسة عن طلب الحق قالوا
ان الانسان على اعتقاد ما لم يتقدم معرفته بانه علم اقدام على ما لا يأمنه
جهلا او ذلك قبيح قلنا علمه بان النظر ان ادى الى اعتقاد لم يوجد
الى معرفته يقوم مقام علمه بانه علم على سبيل التفصيل لمكان الفصل
بعد [illegible] لا يقبح عنه الا الجهل قالوا الجهل انما يزال بالنظر وانما يجب ان النية
ليكون محققا ساكن النفس فاذا كان الناظر لا بد ان يكون شاكا فهو
لا يخلو مما حكمه حكم الجهل قلنا الشك عند تصور المعرفة حسن لا
يخالف والجهل قبيح على كل حال فاين احد الامرين من الاخر فان قيل
كيف يقبح الجهل منه ولا سبيل له الى ان يعلمه جهلا قلنا ان
يعلم عليه مع علمه كونه جهلا ومع زوال الثقة وسكون النفس وغير
ممتنع ان يجب مفارقة الجهل وان لم يعلمه جهلا اذا علم له صفة
اخرى يقوم عنده مقام كونه جهلا في وجوب تركه قالوا فقد يكون

المرء على مذهب سنين يتمسك به ويصول لمكانه ويجادل عنه ثم يتركه وينتقل
الى ضده فكيف يصح الثقة بالنظر والحال هذه قلنا التمسك بالمذهب ليس
بدلالة الصحة ولا امارة لعدم التفاضل وكذلك الانتقال لا يدل على ذلك
وانما يجب ان ينظر فيما به يتميز الصحيح من الاعتقاد من الفاسد فاذا
[illegible] بمسلك الصحيح ووجد به الامارة وهو سكون النفس واذا لم يجد
الاستدلال وهو فقد ذلك مع سلامة الحال ومن ينتقل عن الحق فلتقصيره من
من تأمل يوجب سكون النفس ومن يعمم على الباطل فكمثل في الحالين اتى من قبل
نفسه فقد جعل هذا السائل تقصير المعتقدين دلالة على بطلان
النظر وذلك مما به السقوط قالوا المسترشد المتحير كيف يعتقد شيئا
مع ما يسمع من التكفير والتضليل قلنا لا يؤدي به [illegible] اذا نظر في الادلة
بشرائطها لان الاعتقاد لا يفعل ابدا وانما يلزمه ان ينظر في الجهل
بالطرق التي بيناها فان قام به كان محقا وان زاغ عنه فمن قبل نفسه
اتى قالوا لو اوجب النظر العلم لمنع من الناظر ان يتركه بالجهل والشك
قلنا ما تولد عن النظر اولى بالوجود من المبتدأ فمن يأتي حال نظره
لا يصح ان يبتدئ الجهل فاما اذا حصل العلم فلا يجوز ان يعدل عنه الا
لشبهة تدخل عليه فيعتقد في سكون نفسه انه ليس كذلك فيعدل عنه
ويعدل ويختار الجهل لتقصيره فيكون من قبل نفسه اتى قالوا لو ولد
النظر العلم لم يختلف احوال الناظرين كما لا يختلف احوال الضاربين وقد
علمنا انه يختلف حال الذكي والبليد ويختلف حال ما يرد من المذاهب وما
يحل قلنا العلم كالالة في النظر والمعرفة ولا يمتنع في الالة ان يختلف كذلك

يجوز ان يكون مذهب المزكى خلاف المذهب كما ان المتنابين الى الكلام ثم
احد المتنابين قد يفوق الاخر في الكلام وان اتفق والتكليف كذلك
هذا قالوا قد علمنا ان المعرفي النظر وسامور القوى الحظ من العلم
والنظر قد يدرك خطى والمتدى قد يصيب وكيف الثقة بما تقولون قلنا
لم يجعل كونه منزا امارة للعلم ولا كونه مستدا امارة الجهل وانما سر العلم
من الجهل بسكون النفس فيما الذي يميز من خطا المبرر واصابة المتدى
قالوا الحد المرفوع المحرص على طلب الحق ولا يفضل الى العلم والنظر
ظهر ذلك وكيف اسرته النظر قلنا طريق اصابة الحق لشرده الحرص
لكن يجب ان ينظر في الدليل على الشروط المخصوصة ومن هذا حاله لا بد ان
يتبين له المعرفة طريق فاذا ادعى فمن قبل نفسه اتى قالوا لو كان
النظر صحيحا لوجب ان لا يتعلق المذهب الحق بالتطيف فلا يتعلق حدث
الاجسام بما يدق كالطفرة والجزء قلنا لا يتعلق الحق الا بالحق ولا بما يدق
عند اعتراض شبهة ولهذا قلنا ان حدث الاجسام يتعلق بغير
حال الجسم قالوا اذا كان ما يدرك لا يقع الثقة به لجواز الخطا فيما يدرك
عقلا اولى قلنا الثقة يرجع بها الى العلم لا الى الادراك فاذا حصل
حصلت الثقة واذا لم يحصل والادراك قائم لم يحصل وكذلك نقول
فيما يؤدي اليه النظر قالوا ورد السمع بما دل على ذلك نحو قوله اليوم
اكملت لكم دينكم سان انه لا اسناد بالنظر وبالعقل والكلام في
هذا الباب يكثر وقد وضع ابو عثمان الجاحظ الغاية في نصرة
في كتاب الفقه واورد ما لا مزيد عليه ونقضه ابو علي بما ظهر به بطلان

قوله وهذه المسئلة من عظيم الاصول وما سبقنا عليه تام في هذا الموضع
مسئلة اول ما يجب نظره هو حدوث الاعتراض عند الشيخ علي وهو
الذي ذكره ابو هاشم في مواضع والاولى على قوله وهو قول القاضي ان ينظر
في اثبات الاعتراض اما عند الشيخ على جميع الاعتراض يدل على حدوث الجسم
ولا يخلو من شيء منها وفي الاعتراض ما يعلم جملة من غير نظر وكان ابو هاشم يجوز عنده نري
فلا يحتاج في اثباتها الى دليل فاما عند ابي هاشم والقاضي فيجوز خلو الجسم من سائر
الاعتراض الا الاكوان وهو الذي يدل على حدوث الجسم وهو غير مرئي وذلك يعلم
بدليل فوجب ان ينظر اولا في اثباته فيعلم ان الجسم يختص بجهة مع جواز
ان لا يختص فلا بد من معنى ثم ينظر في حدوثه فيعلم بجواز العدم عليه ثم ينظر في
ان الجسم لا يخلو منه ثم ينظر في ان حكم الجسم حكمه في الحدوث ثم يجب الا
على الترتيب حتى ينظر في جميع المسائل فان قيل فالعوام كيف يعرفون
على هذه الدقائق قلنا ما من عامي الا ويمكنه ان ينظر فيها ويعلم ذلك جملة حتى يظهر
في معاملاته وافعاله الا ترى ان عاميا لو اشترى كوزخل من خزف واشترى
غيره كوز اخر في تلك الحال وقال البايع احدهما بدرهم والاخر بدرهمين
لا يقبله المشتري بل يقول هما من جنس واحد والعدد واحد والوقت واحد
والصفة واحدة فالفضل لا بد ان يكون لامر ما وقد ذكر ابو رشيد
ان جميع ما يتعلق بالحجاج يعرفها العامة الا ترى ان اسنان ابوينا فقال
البايع بعشرة فيقول المشتري لم فيقول اني اشتريت بثمانية واسرع
درهمين فهذا طالب والثاني ان عن الوجه واذا قال المشتري مثل
هذا عند فلان يوجد باقل منه ويقول البايع لان هذا اجود منه فقاس على اصل

دالاخر فرق ولبس الحجاج الا هذا وانما اشتبه الامر ان العوام
استعملوا الامر اخر فحققوا في ذلك الا ترى انهم يعرفون في صانعهم
من الدقائق ما لا ينقص عن مسايل الدقيق يدل عليه انه لا شبهة انه متكلف
ذلك وان لم يمكنه معرفة ما كلف مسئلة واختلف مشايخنا فيمن
كمل عقله كيف يجب عليه النظر وما الذي يجب عليه فقال جماعة من المعتزلة
منهم ابو اسحاق وجعفر بن حرب انه يجب عليه بعقله ان له صانعا
وان لم يبلغه رسول ولا سمع الاخبار ولا خطر بباله شيء ثم بعد ذلك ان خطر
بباله شيء من مسائل التوحيد والعدل كمسئلة الجسم والرؤية والجبر
لزمه ان ينظر فيه ويعلم الحق وكذلك كلما خطر بباله مسئلة
لزمه النظر فيها ومعرفة الحق الا مسئلة الوعيد فانه عليه ان يجوز ولا يقطع وقال
ابو الهذيل يجب على المكلف ان يعرف جميع ذلك بالدلائل من غير خاطر وهو
يجوز ان يصاف المعرفة بالنظر ويقول عند العلم بالادلة يعدى المعارف وقال
جعفر بن مبشر مثل قول الاول الا انه غير انه يقول في الوعيد انه يجب
ان يعلم انه لو عصى عوقب عقابا دائما وكان زعم ان الوعيد يعلم بالعقل
وقال بشر بن المعتمر يجب على المكلف معرفة جميع المسائل من غير خاطر
مثل ما زعمه ابو الهذيل غير انه قال جميع ذلك يحصل بالنظر والاستدلال
فخالف ابا الهذيل في هذا الوجه وقال ضرار وبشر المريسي وجماعة من الحشوية
ان المجبرة لا يجب عليه الحجة بعقله حتى ياتيه رسول يامره وينهاه والى قريب
من ذلك ذهبت الرافضية غير انهم قالوا لا بد من رسول او امام والذي
ذهب اليه شيخانا ومن يعمها انه لا بد من خاطر يخطر بباله ما يخاف عنده من

ترك النظر لانه لا يلزمه النظر عند ذلك الا ان يحصل ما يقوم مقام الخاطر
وهو ان يدعوه الواحد منا ويخوفه بالكلام لانه ابلغ من الخاطر وقد
يكون من قبل نفسه في نفسه وفي سائر الاحكام ويعلم بما يحضر في
عقله من استحقاق الذم والمدح على القبيح وخاف عند ذلك فانه يغني عن
الخاطر فهذه الوجوه الثلثة لا بد من واحد منها عند عدم الرسول الكلام
يقع في مواضع اولها ان المكلف يلزمه بعقله اشياء وان لم ياته رسول
وقد شاهدوا وقلنا انه لو لم يصح لما صح معرفة الشرعيات لانه ما لم يعلم انه رسول
لا يصح قوله وبالعقل يعلم انه رسول وما لم يعلم انه تعالى لا يفعل القبيح ولا
يمكنه معرفة المعجز فلا بد ان يعلم الصانع وصفاته والنبوة حتى يصح ان يعلم
بقوله وثانيها انه لا يجب المعرفة دفعة بل يجب على ترتيب خلاف
ما يقوله ابو الهذيل وقد مر الكلام في المهلة وثالثها انه لا بد
منه من خاطر او غيره خلاف ما يقوله ابو الهذيل لان وجوب النظر يتعلق
بالخوف والعلم بالخوف ضروري فان حصل علم به التكليف والا فلا بد ان
حصل الخوف من قبل نفسه او من قبل غيره فهو سواء ويجب عليه ان ينظر
ليتحرز من الذي خافه ورابعها ان جميع المسائل فيه سواء لا معنى للفرق بين
مسئلة ومسئلة اذ اثبات الصانع وصفاته سواء فان احتاج في احدها
الى منبه كذلك الاخر وان لم يحتج في الاول كذلك الاخر وخامسها
ان الذي يحصل به الخوف على ثلثة اوجه اولها ما ينبه من قبل
نفسه وثانيها ان ما يدعوه داع اليه وثالثها ان يلقي العلام
سبحانه الخاطر بان له صانعا ان عصاه عاقبه فيتنبه فيحصل

خائفا وجب النظر وكذلك لان المقصود هو التنبيه والخوف وذلك
يحصل بكل واحد من هذه الامور وقيام بعضها مقام بعض
مسئله واختلف شيوخنا ان التنبيه من قبل نفسه فقال ابو علي
يكفي ذلك وبه قال القاضي وكان ابو هاشم مرة يقول لابد من خاطر ومرة يقول
يقول له علي ووجه ذلك اذا التنبيه من قبل نفسه بالامارات التي يخاف
عندها فيستغني عن الخاطر والداعي بعينه على امارة الخوف فاذا التنبيه
من قبل نفسه بامارات تخاف استغني عنهما وابو هاشم يحتج بان
العاقل لا يثق بانه من نفسه ولهذا ما لف اكثر الناس الى التقليد ثقة بغيره
وايضا ما النفس اذا لم يكن خاطر ودواعي من قبل الله لا يكون من جهته قلنا
اذا حصل من جهة نفسه الخوف يكفي ويستوي فيه المظنون والمعلوم
ويستوي فيه ما كان من جهة غيره وما كان من جهة نفسه مسئله
الخاطر كلام عند ابي هاشم وهو قول القاضي واختلف قول ابي علي فذكر
في بعض المواضع انه ليس بكلام وذكر في كتاب الخاطر على ابن الراوندي
انه اعتقاد وليس في كلامه ما يدل على انه ظن وكله بعيد والصحيح
انه كلام ووجه ذلك ان التنبيه على الوجه الذي يقول لا يقع الا بالكلام
ولانه لا يقوم مقامه دعا الداعي ولان التنبيه مما يتعلق بالتكليف كالتنبيه
فيما يتعلق بامور الدنيا وهو لا يقع على هذا الحد الا بالكلام ولانه لو كان
اعتقادا او ظنا لوجب ان يكون من فعله تعالى لان احدا لا يقدر على فعل الاعتقاد
والظن في قلب غيره وكان يجب ان يكون ضروريا وكان يجب ان يخرج الاعتقاد
من ان يكون غير علم ويبطل بذلك كونه خائفا وصار قاطعا على ما ينبه عليه

كما تستغني بالخاطر عن الداعي ولا ... الخوف من حصل ... الخاطر

٢١٤

ولوجب ان لا يحسن تكليف النظر في معرفة الله تعالى لانه كان يجب ان
يكون قد عرف الله تعالى وعرف الثواب والعقاب وذلك يبطل
التكليف والظن عنده اعتقاد فهذه الطريقة تجيء فيه كهي في الاعتقاد
فاما قول ابي علي ان الظن ينافي الاعتقاد وهو قول القاضي والكلام فيه بين
ايضا لانه كان يجب ان يكون حاله مع هذا الظن ومعارضته لما ينافيه ما يكتسب من
الظنون كحال الخاطر والمعلوم من حال المكلف في سائر ظنونه خلافه
وبعد فان الظن يحتاج الى امارة اذا كان من فعلنا ولو فعله تعالى لوجب كونه
ظنا قويا مع فقد الامارة وهذا يؤدي الى ان يكون المكلف في الجحيم كالسوداوي
في ظنه وبطلان ذلك يبين ان الخاطر كلام وانه تعالى لو كان كلاما
يعرف المكلف حاله لان الكلام اذا حصل بمنزلة حديث النفس
ومعناه يفهم والغرض به يحصل وان لم يفصل السامع بينه وبين غيره
كوساوس الشيطان ولانا على هذا يجب ان يكون العدم منه
مكلفا لكل احد لانه يجوز ان يتولف عند دعا الداعي ويجوز ان يرد الخاطر
من قبل بعض الملائكة وبعد فلو سلمنا انه يجيء خاطر من جهته تعالى لم
يؤد كونه مكلما لهم بذلك الى فساد وانما الممتنع ان يكون تعالى مكلما
لهم على الحد الذي كلم موسى وسائر انبيائه وكذلك يقول ايضا
انه يقال ان الشيطان يكلم الناس قالوا الاصم اذا لم يعرف الكلام
كيف يرد عليه الخاطر قلنا عنه جوابان احدهما ان ابا هاشم قال
الاصم على ضروب منهم من لا يكفيه ذلك الخاطر والتنبيه شرطا في تكليفه
فيتكلف ومنهم من يكون شرطا فلا يتكلف ومنهم من لا يسمع ظاهر الكلام

ويصح تداول ادلته فيرد عليه والثاني ما اشار اليه شيخنا ابو عبد الله
انه يجوز ان يضطره الله تعالى الى العلم بذلك بعده فيخاف ترك النظر
مسئلة لا خلاف ان الخاطر خوفه من ترك النظر الذي يتضمنه
الخاطر خمسة اشيا احدها التنبيه على الامارات العقلية والثاني
التخويف والثالث وجوب النظر والرابع ترتيب الادلة التي عندها يحصل النظر
والخامس ترتيب الادلة والاصول فيبين الخاطر انه يلزمه على ما
خاف منه من المضار ان يعدل عن النظر وعلى امارة الخوف وعلى الجهة
التي منها يحسن [illegible] النظر [illegible] لان الغرض ان يحصل عالما بوجوب
النظر [illegible] انما يحسن عند الخوف من ان لا يفعل فلا بد ان يتضمن
ذلك [illegible] ان النظر انما يكون له حكم اذا كان له امارة فلا بد ان
يتضمنه شي من [illegible] لانه انما يحصل بان يقول متى علمت ان لك
صانعا [illegible] الثواب على طاعته والعقاب على معاصيه كنت الى
مفارقة المعصية اقرب فتعلم بما تقرر في عقله حسن ايجاب النظر
من اوجبه وان لم يعلم من الموجب وهذا هو الذي يقوله ابو هاشم ان
الخاطر يخوفه من ترك النظر انه ان لم ينظر ويعرف صانعه
وعقابه وثوابه كان الى معاصيه اقرب فيعاقب ولو عرفه
كان الى طاعته اقرب ويستحق الثواب وهذا هو الذي يرتبه الخاطر
فقط فاما ابو علي فذكر في ذلك ثلثة اوجه احدها ما ذكره ابو هاشم
وثانيها انه ينبهه على وجوب النظر من حيث لا يامن بان لم يعرفه
ان يزيل نعمه وثالثها من حيث لا يامن ان يعاقبه على تضييع شكره
ابتدا وزوال النعم ولا يصح لان الخاطر كلام ويكون من جهته تعالى او من

جهة الملك بامره فلا بد ان يكون صدقا واذا ثبت ذلك لم يكن ان يقول
ان لم يعرف ذلك لا يامن زوال نعمك الا وللملك العلم بانه يعرضه
بالله تعالى ويعدله ومعلوم انه لا يتعلق لما بها فان قيل ولم قلتم
انه لا يتعلق لما بها قلنا لان هذه النعم تفضل ودوامها تفضل
سوا عرف الله او لم يعرفه [illegible] انما كان يجب لو وجوب ادامة النعم
بعد المعرفة فاما الثالث فلا اجل تشكر النعمة فبعيد لان شكر النعمة
انما يجب متى عرف المنعم وقصده وعرف انها نعمة وعرف انه ليس بازائها
اسا فاذا عرف ذلك يطرقه فان عرف المنعم على الجملة لزمه الشكر
على وجه الجملة وان عرفه بعينه لزمه الشكر له بعينه [illegible] شرائط
وجوب شكر المنعم ومن لم يعرف [illegible] لم يعرف هذه الوجوه [illegible]
يلزمه الشكر حتى يقال لاجل ذلك يلزمه معرفة المنعم لكي يشكره فاما
ترتيب الادلة فقد ذكر ابو علي انه لا بد منه لان الناظر يلزمه على
ترتيب ويدرج فينبهه على ذلك وذكر ابو هاشم انه لا يجب ذكره لانه
يعرف بكمال عقله وبالعادات وذكر القاضي انه لا خلاف بينهما
في الحقيقة لانه ان كان العاقل علمه بالعادات ويمكنه ترتيب الادلة
فلا يجب بيانه خاطر وان كان المعلوم من حاله انه لا يعلم ذلك فلا بد
ان يتضمنه الخاطر كما لا بد من بيان الادلة مسئلة اذا حصل
الخاطر دعاه الى النظر وعارضه خاطر دعاه الى ترك النظر
فانه لا يوثر في وجوب النظر عندهم ثم اختلفوا فقال ابو علي يكون معارضا
غير انه مدفوع لانه يدعو الى خلاف ما يعلم في العقل وقال ابو هاشم

لا يكون معارضًا وهو اختيار قاضي القضاة وجه قول ابي علي ان الاول
دعاه الى النظر لزوال الخوف والثاني دعاه الى الاهمال وترك النظر
والمقام على الحيره فلا تأثير له وهذا كمن دعي الى سفر فورد خاطر
نبهه على البحث وخاطر يمنعه فانه يأخذ بالاول دون الثاني كذلك
هذا وجه قول ابي هاشم وهو الصحيح ان الخاطر الاول بين وجه
الخوف والخاطر الثاني لم يبين مكان وجوده كعدمه فلم يكن معارضًا
انه اذا نبهه الخاطر بانه ان لم يعرف ربه وثوابه وعقابه كان
الى الاهمال معاجلته اقرب وترك الطاعات وذلك مقرر في العقول
والخاطر الثاني لا يمكنه ان يبين وجه الخوف في النظر فصار ما ذكره
يؤيد المناقضه اصلا مسأله لا خلاف ان الخاطر لا بد ان
ينبهه على ما يسطر فيه اولا وثانيا وقال ابو هاشم لا يجب والصحيح
ما حكيناه عن القاضي انه ان عرف ذلك الترتيب والادله فلا يجب
ان ينبهه الخاطر وان لم يعلم لا بد ان ينبهه فان من المعلوم ان بعض
الادله قد تشتبه فيه الترتيب وكونه دليلا ومنها ما لا تشتبه
الا ترى ان كل عاقل يعلم ان النظر في الطب لا يؤدي الى معرفه
الصانع وقد تشتبه كيف يدل الجسم على الصانع فوجب ان يعتبر
ما ذكرنا وقد مضت هذه المسأله واختلفوا انه ينبهه على الادله
جمله لا بعد حال او في حاله واحده فكان ابو علي يجوز كلا الامرين
ويعتل بان المقصود يحصل بالوجهين فجاز كل واحد منهما
وكان شيخنا ابو عبد الله يقول يجب ان ينبهه على ذلك جمع في

حاله واحده لانه لو لم ينبهه لتوهم انه لم يكلف ذلك مسأله واذا خطر بباله
مسأله الوعيد فانه يجوز ان لا يقطع خلاف ما قاله جعفر بن مبشر لان العقل
لا يوجب القطع على الوعيد لان للعدم شبهه وتعالى ان يفعل وله ان لا يفعل
عندنا انما يعلم القطع سمعًا وعند جعفر بن مبشر يعلم الوعيد عقلا
ولا يجوز العفو عنده فيقول يجب ان يقطع مسأله قال اصحابنا يكفي في
وجوب النظر خاطر خوف من تركه وهو قول بشر بن المعتمر ومنهم من
قال لا بد من خاطرين احدهما يأمر بالاقدام والاخر بالكف ليصح الاختيار وهو قول
ابي هاشم وعند بشر يجب من غير خاطر اما وجوب الخاطر فقد بينا انه لا بد منه
او ما يقوم مقامه فاما القول بالخاطرين فمن قال بذلك اختلفوا فمنهم من قال
كلاهما من الله تعالى ومنهم من يقول الخاطر المعصيه من الشيطان والدليل
على ما قلناه ان ذلك ان المقصود ان يحصل الخوف من ترك النظر وهذا يتم
بالخاطر الواحد فلا معنى لاشتراط خاطر اخر ولان الخاطر الذي يصد
عن النظر قد بينا انه لا يعارض الخاطر الاول فوجوده وعدمه بمنزله ولانا
نجوز ان يكون من قبل الله تعالى لانه امر بمعصيه فاما ان يكون من جهه نفسه
او من قبل الشيطان فان قيل فما تقولون لو لم يحصل خاطر ولا هناك
داع ولا نبهه من قبل نفسه ايكلف ام لا قلنا اصحابنا على ما قاله القاضي على وجهين
احدهما انما هو شرط التكليف لا يلزم المكلف تحصيله لا يلزمه شيئًا
لا يلزمه تحصيل النصاب لا يلزمه الزكاه والحج كذلك لا يلزمه
الخوف لا يلزمه النظر والثاني ان ينبه النفس على النظر انما
يكون بداع اليه فاذا لم يدع فلا نبهه ولا يلزمه مسأله اختلفوا

بما به يعلم صحة النظر قال ابو هاشم حصول الاعتقاد عقيب النظر
بالمدلول على وجه سكون النفس اليه علامة طريقة واجبة قال ابو علي انما
يلزم محنة بالسبر والامتحان وان الانتقاض لا يلحقه وجه قول ابي هاشم
انه عند سكون نفسه يعلم انه طريق للمعرفة كذلك هذا وابو علي
يقول المقلد قد يكون ساكن النفس وان لم يكن ما يعتقده علما وانما
يعلم انه علمه بالسبر والامتحان مسألة قال ابو علي الاحسن منه تعالى
ان يمنت من كلفه النظر حتى يعرفه او يصح معرفته واذا عرفه
لا يجب ان يبقيه حتى يعرف عدله والثواب قال القاضي فعندي ان اقل ما يكلف
العبد هذا القدر ولا يجوز ان يبقى منه وان جاز ان يراد فيه فان ذلك
لا يحصل الا في عشرين وقتا فيجب تبقيته حتى ينظر ويعلم او يصح
بشرط ان لا يكون المعلوم ~~بشرط ان لا يكون المعلوم~~ انه ان بقاه امن على ما
بينا من مذهبه وقال ابو هاشم اقل ما يكلف ان يعرف ربه وانه لا يفعل
القبيح وانه كلفه تعريضا للثواب وان عليه في فعل القبيح عقابا فهذا
القدر لا بد ان يكلف ويبقيه حتى ينظر فيه او يصح ان وجه وجوب ذلك
كونه لطفا وبهذا القدر يحصل لطفا وقد بينا هذه المسألة وما قاله
القاضي انه لا بد ان يبقى بعد المعرفة مقدار ما يلزمه بعض الافعال لان
اللطف لا بد ان يتقدم الفعل بوقت وبينا الوجه لابي علي ان العلم بالعدل
علم بعينه مسألة وجه وجوب النظر عند ابي علي كونه
المعارف لطفا فلو لم يجب كان مانعا للطف وعند ابي علي يجب لوجهين
احدهما ان تركه قبيح والثاني ليعرف المنعم ويشكره وقد بينا هذه المسألة

في باب الاعتقادات ثم اختلفا فيما لو لم يوجب المعارف فقال ابو هاشم
كان مانعا للطف وقال ابو علي كان مبيحا للجهل اما ابو هاشم فيقول
وجه وجوبه كونه لطفا فاذا لم يوجب كان مانعا له وابو علي يقول
اذا لم يوجب المعرفة فقد اباح الجهل لانه لا يكون عليه فيه ضرر
مسألة اختلفوا اذا كان الناظر معتقدا للناظر فيه فقال ابو علي يصح
ان ينظر اذا كان مقلدا او مبختا او شاكا وذكر ابو هاشم
انه يجب كونه شاكا ليصح النظر وذكر في نقض المعرفة على ابن الراوندي
انه يصح ان يكون ناظرا وهو جاهل اذا كان يجهله ضعيفا ولا يكون
عن شبهة وقال قاضي القضاة لا بد ان يكون مجوزا وهو الصحيح على مذهب
ابي هاشم لانه مع القطع على شيء لا يصح ان ينظر ولا بد ان يكون مجوزا ولانه عند
النظر لا يعلم انه يوديه الى مذهب او ضده ولذلك ان يكون مجوزا وكان ابو علي
اذا كان مختارا فكما يصح ان يفعل النظر مع الشك يصح ان يفعل مع الجهل
مسألة العلم بالمدلول يمنع من النظر في الدليل عند ابي هاشم ولا
يمنع عند ابي علي اما ابو هاشم فيقول علمه به يمنع من النظر فيه ولولا
ذلك لصح ان ينظر في المشاهدات وفي الاخبار ونحوها فلما لم يصح دل ان العلم
به يمنع من النظر اما ابو علي فيقول انه اذا نظر في الدليل وعلم بالمدلول
فلا يصح نظره فيه ليعلم لان العلم حاصل ولكن ينظر فيه لحاجة لم يرد
علما قال وهذا كمن ينظر في دليل وعلم مدلوله ثم نظر في دليل آخر
فانه يصح كذلك هذا امثلنا اذا نظر في دليل آخر لا يطلب العلم
بالمدلول وانما يطلب العلم بهذا الدليل هل هو صحيح وطريق للمعرفة

ام لا مسئله عند ابي القسم صحه النظر وانه يولد العلم يعلم
بدليل وعند ابي هاشم حسن النظر اذا ادى الى منفعه وعرى عن وجوه القبح
يعلم ضروره في الجمله ثم النظر المعين يعلم بدليل الثاني كما لا نظر خاف
من تركه ضررا عظيما على نفسه فانه يعلم حسنه ووجوبه ضروره ويجد
كل عاقل من نفسه واما توليده العلم فهو اذا افضى الى سكون النفس كان
علما فاما كل نظر هل هو من هذا القبيل فلا بد من استدلال

باب الارادات والكراهات مسئله

قال ابو علي ليس للمريد بكونه مريدا حال على اصله في نفي الاحوال فاختلف قول
ابي هاشم فالذي يقرر عليه مذهبه ان للمريد بكونه مريدا حالا ~~على اصله~~
~~في نفي الاحوال~~ حالا والكلام يقع في ثلثة مواضع ان يثبت للمريد بما
بكونه مريدا صفه ومزيه زائده على كونه حيا عالما قادرا والثاني ان
تلك المزيه ترجع الى الجمله والثالث في الكلام في العباره انه يعبر
عن تلك الصفه بالحال او بغيرها فاما الاول فلا خلاف فيه بين شيوخنا
والعلم به ضروري لان كل من رجع الى نفسه يجد كونه مريدا او كارها
فهو في الوضوح والجلا مزيد على كونه عالما وعلى كثير مما يجده من نفسه
واما الثاني ان تلك المزيه ترجع الى الجمله وجوه منها انه لا يصح ان
يريد الشي ويكرهه في وقت واحد وما ذاك الا لانهما متضادان على الجمله
ومنها انها لو لم توجب للجمله حالا لما امتنع وجود الاراده والكراهه
في جزين من قلبه كالسواد والبياض وفي فساده دليل على صحه ما قلنا
وانه بمنزله كونه عالما قادرا حيا ومنها ان لكونه مريدا

تابعه اي يفعله فان المنوي يصير خبرا بالاراده والامر يصير امرا بالاراده
والفعل يصح من الحي فالمؤثر فيه صفه راجعه الى الحي كما نقول
في صحه الفعل ونظامها ومنها انا نجد كوننا مريدين في انفسنا وانه يرجع
الى جملتنا فهو بمنزله الاعتقاد فاما الثالث فقد بينا من قبل ان اولى العبارات
بهذه المزيه الراجعه الى الجمله الحال ولذلك اختاره ابو هاشم وسائر مشايخنا
اشاره الى ذلك وانما خالفوا في العباره مسئله اختلفوا في حد المريد فذكر
القاضي في شرح الجامع وغيره ان المريد من هو على حال لكونه عليها يقع
افعاله على وجوه نحو الحسن والقبح والخبر والامر وهو قول جماعه من شيوخنا
وحكى الشيخ ابو رشيد عنه في حدوده هو ما يختص عليها القادر بعد الداعي الى
الفعل اذا كان مكتسبا واعترض عليه بان الحد يجب الابانه والاعلام
والذي قاله ربما يشكل وذكر ابو رشيد وابو القسم البستي ان حد المريد
ما يجده المرء من نفسه ومن التفرقه بين السهو اذا اراده وبينه اذا لم يرده
وذكر البستي في تهذيب الحدود ان السوال اذا وقع على معنى المريد فالواجب
ان يرد السايل الى نفسه وما يعرفه من حاله وذكر بعضهم ان المريد هو الذي
له اراده وقال ابو الهذيل المريد من فعل الاراده وكان ابو هاشم يقول
اولا حقيقه المريد وجود الاراده التي تخصه والذي قاله لا يصح كما لا يصح
ان يقال حقيقه العالم وجود العلم اذ الطريقه فيهما واحده لانه كما
يعلم نفسه معتقدا يعلم نفسه مريدا وان لم يعلم الاعتقاد والاراده
فضلا عن ان يعلم اختصاصه به وما قاله ابو الهذيل لا يصح ونبينه من
بعد مسئله ويصح ان يريد الواحد منا فعل غيره وقال ابو القسم لا يجوز وانما

يكون مثبتاً لنا ان الواحد منا يجد من نفسه ارادة فعل غيره كما يجد ارادته
لفعل ولا يميز حكمها ولا يفصل بينهما كما انه يعلم فعل غيره وفعل نفسه
ولا يفصل بين العلمين ولو جاز والحال هذه ان يقال لا يريد فعل غيره وابو القسم
يقول هي تمني والتمني عندنا على ضرب من الاقوال وعند ابي هاشم جنس برأسه
سوى الارادة وبناء ذلك ايضاً على مذهب له وهو ان عنده الارادة
توجب المراد وهي سبب له ولا يجوز ان يكون سبباً لفعل الغير وهذا اصل
فاسد والارادة ليست بسبب ولا موجبة ولذلك يصح ان يريد ولا يفعل
ومما يدل عليه انه يصح ان يأمر بفعل غيره ولا امر يصير امراً بالارادة فكما
يصح ان يأمر يصح ان يريد وكما يصح ان يعتقد يصح ان يريد مسألة
المريد هو من اختص بحالة وهو كونه عالماً وقادراً وقال ابو الهذيل وابو القسم
المريد من فعل الارادة لنا انا نعلم كوننا مريدين ضرورة وقد نعلم كون غيرنا
مريداً ضرورة ولو كان المريد من فعل الارادة لما اضطر الا انا لا
نضطر الا انا فعلنا الارادة او غيرنا فعلها لا على جملة ولا تفصيل
ولان العلم بان الفاعل فاعل للشيء كالفرع على اثبات ذلك الشيء على جملة
او تفصيل ولان العلم بان الفاعل فاعل للشيء على اثبات يتعلق بهما وقد
نعلم المريد مريداً مع الجهل بالارادة ولان الارادة اذا وجدت
في قلبنا فانما اوجبت كوننا مريدين لما هي عليه في الجنس لا انه يرجع الى
الفاعل ومتى وجد هذا الجنس في قلبنا من فعل غيرنا وجب ان يوجب
كونه مريداً كما نقول في العلوم ولانه لو كان المريد من فعل الارادة
لصح ان يفعله في جزء من قلبه الارادة وفي جزء الكراهة كالحركة والسكون

ونحوهما ولانا بينا ان للمريد بكونه مريداً حالاً وليس لها علة بكونه فاعلاً لها
فصل وقد ادى هذا المذهب الفاسد ابا القسم حتى قال لا يوصف
القديم سبحانه بالقدرة على ان يخلق فينا الارادة وعنده انه يصح ولو فعل كان
احدنا به لكم مريداً كما لو خلق فينا علماً ولانه تعالى قادر على اجناس المقدورات
وكذلك الارادة ولانه ثبت عندنا انه مريد بارادة محدثة لا في محل على ما تقدم
فاذا قدر على خلق الارادة لا في محل قدر على خلقها في محل مسألة المريد
مريد بمعنى يسمى ارادة خلافاً لنفاة الاعراض والنظام لنا ان هذه الحالة
وهي كونه مريداً تتجدد على الحي مع جواز ان لا تتجدد فانه يحصل مريداً للشيء مع
جواز ان لا يريده واحواله كما كانت فلا بد من ان يكون مريداً لامر متجدد
وبطلت سائر الوجوه الا وجود معنى على ما تقدم في اثبات الاعراض مسألة
قال ويجوز تقدم الارادة وكونه مريداً وجود المراد ولا فرق بين تعلقها بفعله وفعل
غيره ويجوز ان يقارن في وجهين احدهما ان يؤثر في المراد والثاني ان يكون
الداعي الى الارادة والمراد واحداً ففي هذين الموضعين يجب ان يقارن وما
عداهما يجوز ان يقارن ويجوز ان يتقدم وعند ابي القسم يجوز ان يتقدم ولا يجوز
ان يقارن لنا في جواز المقارنة ان الفعل انما يقع على وجه دون وجه
بالارادة فقارنت الارادة كالجهة لوقوعه على وجه فوجب ان يقارنه
كما ان ما يؤثر في حسنه وقبحه يجب ان يقارنه ولان الداعي الى ايجاد
الشيء داعي الى ارادته متى يأتيه للمراد فوجب ان يقارن ولان الواحد
منا يجد نفسه مريدة في حال الفعل كما يجدها قبل الفعل واحتج
ابو القسم بان الارادة تتعلق بحدوث الفعل وسنعرضه كالقدرة فلما القدرة

يحتاج اليها لخروج الفعل من العدم الى الوجود وبوجودها تستغني عن القدرة
واحتج بانها سبب للفعل ومن حق السبب ان يتقدم المسبب قلنا
هذا بنا على اصلين فاسدين احدهما انه يشترط في كون السبب سببا ان
يتقدم وعندنا المبين ذلك سبب والسبب قد يقارن واما التقدم فظاهر
لان احدنا يجد نفسه مريدة قبل وجود المراد كما يجدها معتقدة فان قيل
ذلك تمني او تشهي والارادة ما قارن المراد قلنا الواحد منا لا يفصل بين
حاله اذا اراد الشي في الحال او في الاستقبال ولو جاز فيما يتقدم ان يقال تمني لجاز
في المقارن وبعد فان التمني من جنس الاقوال على ما نبينه مسئلة
الارادة والكراهة لو وجدا في جزئين من القلب صح ويتضادا على الجملة
وعند محمد بن عمر الصيمري لا يجوز ان يوجدا الا في جزء واحد لنا ان كل جزء
من القلب يحتمل لهما والعدم ... قادر على حلول الارادة والواحد منا
يقدر على فعلهما فصح وجودهما في جزئين ولهما وجها الى حال يتضادا على
الحي كالعلم والجهل واحتج بانهما لو وجدا كذلك لما تضادا
قلنا هما متضادان على الحي لا على المحل مسئلة الارادة لا توجب
المراد ولا تولده وقال ابو الهذيل والاسكافي وابرهيم ومعمر وجعفر
بن حرب وعيسى الصوفي انها توجب المراد وقال ابو القسم انما توجبه
ولا تولده وكل متولد موجب وليس كل موجب متولد الكلام يقع
في ثلثة مواضع احدها ان الارادة لا تقع متولدة والثاني ان الارادة
لا تولد والثالث انها لا توجب خلافا لمن ذكرنا اما الفصل الاول
فالدليل عليه انه لا معنى يشار اليه فيقال انه يولد الارادة

واذا لم يكن سبب تولدها لا يجوز ان يقال انها متولدة ولانها لو كانت لكان سبب
تولدها الكمان هو الداعي لان الداعي قد يكون من فعل الله والارادة قد يكون
فتنحه ولانه تعلق بفعل فيما العلم الى الاعر ابالعقي ولان الارادة ما بعد
للمراد ولو ولد الارادة لولد المراد ولان الداعي قد يكون مجموع اسباب
والاشيا الكثيرة لا تولد شيا واحدا اما الفصل الثاني فالدليل
على ان الارادة لا تولد المراد انه يصح ان يوجد الارادة ولا يوجد المراد
لانها لو كانت تولد المراد لكانت تتعلق بفعل الغير ولا باس انها لا توجب
ولو كانت مولدة لكانت موجبة واما الفصل الثالث فالدليل على انها
لا توجب المراد انها لا تخلو اما ان توجب ايجاب العلل او ايجاب السبب
وبطل الاول لان من حق العلة ان تختص بالمعلل على وجه لا يشاركه غيره فيه
ولا يكون كذلك الا والمعلل موجود ويختص به اما بالحلول فيه او بالحلول
في بعضه او بوجوده لا في محل وذلك يستحيل في الارادة مع المراد لان
المراد يكون منفصلا عن المريد والارادة فلا يصح كونها علة ولان الارادة
الخبر لو كانت علة لادا الى ان يكون علة في الموجود والمعدوم لانها
اي حرف قارنته فالحروف الاخر معدومة ولان الارادة تحل في غير
محل الخبر وهي كالمنفصلة عنه ولا يجوز ان يكون موجبة ايجاب السبب
لان السبب اذا ولد الشي في غير محله فمن شرطه ان يكون بينه وبين المحل
الذي يولد فيه مماسة له او مماسة لما ماسه بوضعه تاثير المولدات
انها لا تولد الا مع هذا الشرط ولانها لو كانت مولدة للمراد لولدته
من حيث كانت متعلقة به على هذا الحد وذلك يوجب كونها مولدة له

من فعل الغير والمراد في جوارحه وان لم يكن فيها قدرة والمراد من فعل غيره
وان كان عاجزا والمراد وان كان عظيما لا يقدر عليه او محكما وهو عاجز
ولانها لو ولدت لكانت القدرة على السبب قدرة على المسبب ولان الارادة
لحل القلب والمتمني لحل الحلق وكان يجب ان يكون قدرة القلب قدرة على المتمني
فيكون قدرة تتعلق بما لا في محلها ولا في المحل المماس لمحلها فان قيل الانسان
اذا اراد شيا ولا مانع لا بد ان يحصل المراد قلنا قد يجوز ان لا يحصل
وفي الموضع الذي يحصل انما يحصل لان الداعي الى المراد داعي الى الارادة
مسئله الارادة جنس سوى التمني عندنا ثم اختلفوا فقال ابو علي التمني من
جنس الاقوال وقال ابو هاشم بل هو من جنس براسه ومحله القلب وقالت النجارية
الارادة التي لا يوجد مرادها تمني لنا انا نجد انفسنا اذا اردنا الفعل من انفسنا
ومن غيرنا على الصفة الواجبة لا يتغير علينا الحال فعلمنا ان ذلك كله ارادة
ولان التمني من جنس الاقوال وهو قولهم ليت كان لي كذى والارادة من
افعال القلوب وكيف يكون بعضه من بعض وقد قال الله تعالى يريدون ليطفيوا
نور الله بافواههم ويابى الله الا ان يتم نوره فسمى ارادة ولم يوجد مرادهم
فاما الكلام ان التمني من جنس الاقوال وجوه احدها انه عند وجوده يوصف
بالتمني وعند عدمه لا يوصف ولان اهل اللغة عدوه من اقسام الكلام
ولان المتمني لا يجد لنفسه حالة لكونه متمنيا وابو هاشم يقول انه يجد
لنفسه ذلك وقد بينا المسئلة مسئله لو قلنا ان التمني معنى غير الكلام
فانه يتعلق بالموجود والمعدوم وقال ابو الهشم لا يتعلق الا بالمعدوم وهو
من جنس الارادة اذا وجد المراد فهو ارادة واذا عدم كان تمنيا ولا

يتعلق بالموجود وبناه على اصلين فاسدين احدهما ان التمني ارادة والثاني ان
الارادة انما تتعلق بالموجود وكلاهما فاسد وقد بيناها مسئله
قال ابو الهشم العزم جنس سوى الارادة وعندنا انه ارادة اذا حصلت فيه
خمسة شروط منها ان يتعلق بفعل نفسه ومنها ان يكون متقدما
للمراد ومنها ان يكون من فعله ومنها ان يكون متقدما لكل المراد لا
لبعضه ومنها ان يكون المراد مبتدا فاذا حصلت الارادة على هذه الجهة
سميت عزما والدليل عليه انه اذا حصل مريدا على هذه الشرايط صار عازما
ولو كان العزم صفة زائدة لجاز مع وجود الارادة بهذه الصفة ان يعدم ذلك
المعنى ولا يكون عازما ويوجد مع عدمها فيكون عازما وهذا باطل ولا يقال العزم
يتعلق بالارادة لان التعلق وجوهه معلومة وهو ان يحتاج الى غيره لوجوده
او يكون على صفة لا تتم عليها الا به فيكون حاجة التضمين واما ان يتعلق السبب
بالمسبب او يتعلق العلة بالمعلول وكل ذلك لا يتم في الارادة والعزم فعلم
ان العزم ما ذكرنا وعلى هذا قلنا انه ارادة مخصوصة وابو علي يقول لما تعلق
العزم بهذه الشرايط كان جنسا اخر مسئله قال ابو هاشم يجب ارادة
الباقي اذا اعتقد الانسان انه يوجد حالا بعد حال كما هو مذهب النظام
وقال قاضي القضاة لا يتعلق بالباقي وانما هو ارادة لا مراد لها وجه ذلك ان
استحالة حدوثه تخرجه من ان يكون للارادة به تعلق واعتقاد المحال
في انه يحدث حالا بعد حال لا يعلق الارادة به بعد ان علم استحالة حدوثه
يوضحه ان ارادة الباقي اذا علمه باقيا لم يحصل تعلق الارادة به كذلك
هذا واحتج ابو هاشم بان من شرط تعلق الارادة بالشي ان يكون

وتعلق الارادة

حادثا لكنا او في حكم الحادث وفي اعتقاد هذا انه يحدث وتعلق الارادة
به وفيما مضى جواب مسئلة الارادة لا تتعلق بان لا يكون خلافا للمحرم
لنا في ذلك وجوه منها ان الارادة لا تتعلق الا بما لها فيه تاثير ولا تؤثر الا في
وجوب الحدوث او في وقوع الفعل على وجه توجب ان لا تتعلق بالشيء الا
على هذا الوجه يوضحه انها لم تؤثر في الماضي والباقي والقديم لم تتعلق بها
وقد اعترض عليه بوجوه منها واستدل قاضي القضاة بانه متى اعتقد مقدم حدوث
الشيء صح ان يريده ومتى اعتقد استحالة حدوثه استحال ان يريده فلولا ان الارادة
لا تتعلق بالشيء الا على وجه الحدوث او ما يتبعه لما وجب ان يستند الى هذا الاعتقاد
واستدل شيخنا ابو علي لو جاز ذلك لجاز من احدنا ان يريد ان لا يكون من
غيره ان يريد ضده وكل من رجع الى نفسه يتعذر عليه ذلك فبان ان ما
يجده هو ارادة ضده وهذا فيه نوع اشكال واستدل القاضي بان
الارادة لو تعدت في التعلق بالشيء على وجه الحدوث لجرت مجرى ما ليس
ما يصح تعلقه بان لا يكون وكلما هذا سبيله يجوز ان يتعلق بالماضي والقديم
كالاعتقاد والظن وذكر في نقض اللمع ان كل ما جاوز في التعلق طريقة
واحدة لم يقف على حد كالاعتقادات وكل ما يتعلق بالشيء على
طريقة واحدة فقط لم يتجاوزها كالقدرة فاذا علمنا استحالة تعلق الارادة
بالاشياء على سائر وجوهها انها مقصورة في التعلق على وجه
واحد احتجوا بان الواحد منا قد يريد ان لا يكون اشياء عدها
كل واحد بنفسه قلنا وما هي ارادة ضده وقبلها ارادة لا ارادة
لها مسئلة يجوز ارادة الارادة ولا يجب ذلك وحكى ابو القسم عن

جماعة انه لا يجوز ارادة الارادة كما لا يجب وهو قوله وحكى عن العطوي
لكل ارادة ارادة حتى تنتهي الى ارادة يضطره الله تعالى اليها
وكان ابو علي يقول لا يجوز ان يراد ثم رجع وقال يجوز ان يراد وهو
الاظهر من قوله وذكر ابو هاشم ان له فيه نظرا والصحيح ما ذكرناه
اولا وهو اختيار القاضي والدليل عليه وجوه منها ان العلة التي لاجلها
يصح ان يراد الفعل جواز حدوثها واعتقادنا ذلك فيها والارادة مشاركة
لها في ذلك فصح ان يراد ومنها انا نريد ارادة غيرنا اذا اردنا الصلوة
والعبادة وقد اردنا منه ان يريد بفعله التقرب والخضوع وان يأتي
به مخلصا ومنها ان الواحد منا يريد على جهة العرض من نفسه
ان يعبد الله في المستقبل ويريد الحمد وهذه الارادة متعلقة بالارادات
وعلى هذا يريد الله تعالى من عباده الارادات الحسنة فاما الوجوب
فلا لانه لو وجب لادى الى ما لا نهاية له فاما ابو القسم فمقيس على الوجوب
والجواب ما ذكرنا ويقيس على الشهوة لان الشهوة لا تصح ان تشتهى
لان الشهوة فارقت المشتهى فيما له صح تعلق الشهوة بها فاما وجوب
ارادة الارادة فبعيد لان المراد الاول يكفي في الارادة
ولانه يؤدي الى ما لا نهاية له ولان الداعي الى الفعل يدعو الى الارادة
ولا داعي له الى ارادة الارادة ولذلك لا يفعلها مسئلة
ارادة الضدين لا تتضاد عند ابي هاشم وعند ابي علي تتضاد وهو قول
ابي هاشم اولا وجه قول ابي هاشم في ذلك اشياء منها ان ما لا تتضاد
لا يتغير حكمه في استحالة وجوده ما اعتقاد الفاعل وقد علمنا ان الواحد

فلو اعتقد في الضدين انهما لا يتضادان وانه يصح وجودهما لصح ان يريدهما
جميعا ولو تضادا في الحقيقة لما صح ذلك ومنها انه ثبت ان ارادة الشيء
وكراهة ضده لا يتضادان لصحة ان يريد قيام زيد ويكره قعوده
فلو كانت ارادة احدهما تضاد ارادة الاخر كما انما ذكرناه لوجب
كونهما ضد المختلفين وهذا لا يجوز ومنها ان كل ما يتعلق بشيء وضده
يتعلق به والحكم على العكس وهاهنا متعلقهما مختلف فلا يصح ان يتضادا
ومنها انا نريد من غيرنا الصدق على سبيل التحسر كما نريد خروج زيد
من البيت من اي ابوابه شاء ومنها انه تعالى اراد القعود لما امر بها وحض
في الاماكن فلا ... ان يريد جميع الاماكن وهي متضادة واحتج
ابو علي بان احدنا كما يعلم انه يصح ان يريد الشيء ويكرهه كذلك لا يصح ان يريد
الشيء وضده ولا مانع سوى التضاد ولان اعتقاد الضدين يتضاد كذلك
ارادة الضدين قلنا انما لا يريد الشيء وضده لعدم الداعي حتى لو اعتقد
انه لا يتضاد صح ان يريده ولو كان له داعي يصح ان يريد فاما اعتقاد
الضدين لا يتضادا فلا نسلم ... مسألة الكراهة معنى
يضاد الارادة وعند البهاشمية ليست معنى لنا ان الواحد منا يجد
نفسه كارهة بعد ان لم يكن كذلك كما يجد نفسه مريدة بعد
ان لم يكن فلو جاز ان الحال هذه نفي الكراهة لجاز نفي الارادة
اذ الطريق فيهما واحدة ولان النهي انما يصير نهيا بالكراهة
وكذلك التهديد كما ان الامر يصير امرا بالارادة فان قيل الكراهة
هي نفي الارادة قلنا لو صح هذا لصح ان يقال الجهل نفي العلم ولصح ان يقال الارادة

نفي الكراهة فيستوي الفريقان واما الدليل على انهما يتضادان فالارادة
استحالة كون الواحد منا مريدا كارها كما يستحيل كونه عالما جاهلا
قال ابو علي يجوز ان يريد الشيء من وجه ويكره من وجه وقال ابو هاشم لا يجوز
ثم ذكر في الجامع الكبير ان ذلك جائز في الفعل الذي يفعل على
وجهين اما الارادة وتكون الارادة متناولة لحدوثه على وجه والصحيح
ما ذهب اليه ابو علي وهو قول القاضي وجه ذلك ان الواحد منا يجد من
نفسه انه يريد السجود ان يكون عبادة لله ويكره ان يكون عبادة
للشيطان ولانه اظهر مما يجده الانسان من نفسه ولا يقال الارادة
تناولت عبادة الله تعالى والكراهة تناولت الارادة التي بها تصير
عبادة للشيطان لانه لا فرق بين من قال هذا وبين من قلب ذلك وكذلك
الخبر عن محمد انه رسول الله يريد الخبر عن محمد بن عبد الله بن عبد المطلب
ويكره الخبر عن عيسى واذا صح ان يعلم الشيء من وجه ويجهله من وجه
كذلك صح ان يراد من وجه ويكره ايضا من وجه واحتج ابو هاشم
بان الارادة والكراهة يتعلقان بالحدوث فهو بمنزلة القدرة
والعجز وكما لا يجوز ان يكون مقدورا عليه معجوزا عنه كذلك هذا
والجواب انه اذا اراد انهما يتعلقان بما يحدث كما قال
وان اراد انهما مقصوران في التعلق على وجه الحدوث فهو موضع
الخلاف مسألة الاعراض ليست بمعنى عند ابي هاشم وقال ابو علي
وابو القسم هو معنى لنا انه لو كان معنى ولا يدرك لكان انما
انما يصح لحال او الحكم صادر عنه فلو كان الاعراض معنى لكان له حال

او يحكم بما لم يكن علم انه ليس بمعنى اذ لو قلنا انه معنى ولا حال لاحتجنا الى
اثبات معان لا تعقل ولادى الى الجهالات ولانه لو كان معنى لاوجب صفة
لنفسه الواحد منا نفسه كما يحس كونه مريدا كارها لما وجدناه معرضا
عما يصح ان يريده ويكرهه ويعرض عما تخيل ذلك فيه وحاله فيما يجده
لم يشعر على ان الاعراض ليس الا انه ليس بمريد ولا كاره واستدل القاضي
بان الاعراض لو كان معنى لاثر في الفعل كالارادة والكراهة فلما
لم يؤثر دل انه ليس بمعنى ولان القديم سبحانه قادر على الارادة والكراهة
فلو كان الاعراض معنى لكان القديم سبحانه يكون فبطل ان يكون معنى واحتج
ابو علي بان المحل لا يخلو من الشيء وضده فاذا خلا من الارادة والكراهة
فلا بد من ضد ثالث وهو الاعراض قلنا هذا انما يصح على اصل فاسد وقد بينا
فساده مسألة الارادة لا تبقى خلافا لبعضهم انها تبقى لنا انه
يخرج من كونه مريدا الا الى ضد مع جواز كون ذلك الشيء مرادا له ولو
كانت الارادة تبقى لم يصح ذلك فيها ولانها انما تخرج الى الضد وهو الاعراض
لانا بينا انه ليس بمعنى يبين ذلك انه كان يجب ان تفرق بين ان لا يريد الشيء
ولا يكرهه وبين ان يعرض عنه ولا يجوز اثبات المعاني بالعبارات ولانها
لو بقيت لوجب صحة كون الواحد مريدا للماضي وهو يعلمه ماضيا
لان بقاء المراد لا يوجب عدمها من حيث لم يكن ضدا لها ولا جاريا مجراه
وفساد ذلك ظاهر ولانها لو بقيت وقد تقضى المراد لم يخل ان يبقى
متعلقة به فيؤدي الى تعلقها بالماضي او يتعلق بمراد اخر
فيؤدي الى تعلق ارادة واحدة بمرادين على جهة التفصيل او يبقى

ولا متعلق لها وفيه قلت حسنها وكل ذلك فاسد واحتجوا بان الواحد منا
يجد نفسه مريدة او قانا قلنا يريد بارادات متماثلة لان الدواعي اذا صح
ان يحصل لم يمتنع ان يفعل الارادة حالا بعد حال وان كانت لا تبقى ولو كانت
باقية لما تعلقت بالداعي واحتج بانه اذا وجدت بالوجود اولى ولا مانع
من وجوده فوجب ان يبقى قلنا انما البقاء يجوز على الشيء لجنسه ولا يجوز بقاء
الارادة لجنسها وكل جنس بقاؤها تابع لجنسه وما لا يبقى كذلك فلا
يمتنع ان لا يبقى العدم مانع مسألة كان ابو هاشم يقول اولا ما يجوز ان
يكون ارادة لزيد يجوز ان يكون ارادة لعمرو وما صار ارادة لاحدهما لا يجوز
ان يصير ارادة للاخر وهو قول ابي علي ثم رجع وقال ارادة زيد لا يجوز ان يكون
ارادة عمرو البتة واعتل ابو هاشم لقوله الاول بان المحل اذا كان محتملا للارادة
صح اذا احتل في ابعاض زيد ووجدت الارادة ان تكون ارادة له وان
وجدت في ابعاض عمرو ان تكون ارادة له فاما اذا وجد المحل على اجزاء الرجلين
وحصلت فيه الارادة والبقاء والاعادة لا يجوز عليها استحال كونها
ارادة لعمرو قال القاضي ويلزمه على هذا التجويز ذلك في العلم والحكم واستدل
القاضي بان ما يختص باحد الحيين دون الاخر ان يكون ما يوجد في موضع الاتصال
منهما من الحيوة والقدرة والارادة ان يختص بهما جميعا وذلك يوجب ان يستحيل
في احدهما ان يريد ما يكرهه الاخر ويوجب كون مقدور لقادرين
وتعلل الفاعلين وهذا فاسد مسألة اتفق شيوخنا ان الامر
يصير امرا بالارادة الامر المأمور به والخبر يصير خبرا بارادة
المخبر عما هو خبر عنه ثم اختلفوا في عدد الارادات التي بها يصير امرا

وخبرًا فكان ابو هاشم يقول يقول المحتاج في الامر الى ارادتين احدهما
احداثه امرا لمن هو امر له والثاني ارادة حدوث المامور به وفي الخبر
يحتاج الى ارادة واحدة وهو ارادة احداثه خبرًا وكان ابو علي يقول
في الامر لا بد من ثلث ارادات ارادة احداثه وارادة كونه امرًا وارادة
المامور به وفي الخبر لا بد من ارادتين ارادة احداثه وارادة كونه خبرًا
وذكر ابو هاشم ان ارادة احداثه خبرًا وامرًا يغني عن ارادة احداثه
ووجه ذلك ان الذي يقتضي في الفاعل ان يريد ما يفعله هو ان ما دعا الى
الفعل يدعو الى ارادته وكذلك ما يصرف عن الفعل يصرف عن ارادته
فاذا ثبت هذا وعلمنا ان الداعي انما يدعو الى ان يفعله خبرًا حتى لو صح ان يفعله
خبرًا من دون ان يحدثه خبرًا لم يصح الذي يجب ان يريد ما دعاه الداعي
اليه وانما دعاه الى ان يحدثه خبرًا فوجب ان يريده على هذا الوجه
وكذلك الغرض الذي يدعو الداعي اليه في الامر ان يكون خطابًا
لزيد وان يحصل المامور به فتعلقت الارادة بهما فاما الاحداث
نفسه فلا غرض يتعلق به فلا يراد فهو بمنزلة الارادة في انها لا تراد
فان قيل ما دعاه الى احداثه امرًا او خبرًا يدعوه الى احداثه
وهو كالسبب والمسبب قلنا لو قلنا انه لا يريد السبب لكان فاعلا
لامر مقصود يفعله وهو عالم به ولا يريده وهذا لا يجوز فان قيل
اذا جاز ذلك جاز ان يريد الاخبار ويكره احداثه قلنا لا يجوز
لان الاخبار يتضمن الاحداث فلا يصح ان يكره السبب ويريد
المسبب فان قيل فلو اراده لوجب ان يقبح لانه عبث قلنا

لم يكن كذلك قال القاضي وللنافيه نظر واحتج ابو علي بان القادر
اذا كان عالما بما يفعله فلا بد من كونه مريدًا على الوجه الذي يقع عليه
وهو وجه الاحداث ولان ارادة حدوث الشي بحال في ارادة احداثه
خبرا فهو بمنزلة امرين وارادة احدهما لا يغني عن ارادة الاخر وفيما
ذكرنا جواب مسئلة قال ابو علي لا يحسن من الكفار والفساق
ارادة غفران معاصيهم مع الاصرار وكذلك لا يحسن ان يريد اهل
النار الخروج عنها وكذلك الطلب وقال ابو هاشم يحسن وهو قول
القاضي ووجه ذلك ان طلب النفع ودفع الضرر مما يحسن عقلا وعلمه
بان المطلوب لا يحصل لا يخرج الطلب من ان يكون حسنًا كارادة القديم
سبحانه للايمان ممن يعلم انه لا يؤمن وكارادتنا الايمان من جميع الكفار
مع العلم بان جميعهم لا يؤمنون فجاز ان يحسن منهم ولان الفاسق
متعبد بطلب السلامة لنفسه ولذلك يقول في الصلوات السلام علينا
اي السلامة فلولا جوازه لما تعبد به ولا يلزم الطلب للغير لانه كالشفاعة
فلا يحسن الا مع ما يجوز ولا يلزم الدعاء لانه لا يحسن من الفاسق الا بشرط
ان لا يكون معذبًا لان في الاخرة الكلف ويدل عليه قوله تعالى
يريدون ان يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها وهذا نص واحتج
بانه تعالى اخبر الخبر فيقبح خلافه فلا يحسن ارادته قلنا القبح ولو خبر
السبيل وضح لحسن خروجهم وانما لا يقبح ان يخرجهم لانه يودي الى
الكذب وقوله انه بالوعيد يجب ان لا يقبح لانه كان يجب ان يجب
بالوعيد فيودي الى ان لا يمكن الوفا بما وعد لان عن العصاة او ادى واجبًا

[illegible]

ولان القبيح يجب باتفاق المسلمين مسئله اذا اراد عقوبة من لا يستحق
العقاب فانه يقبح ولا يكفر وقال عباد يكفر ونص على ان لعن البهيمة
كفر وعندنا هو قبيح وليس بكفر لنا ان ارادته لذلك لا توجب تشبيها
ولا تجويرا وانما هو ارادة لما لا يكون فيقبح الارادة لقبح مراده ويصح ان يريد
ما لا يوجد فقط ولا يكفر واحتج عباد بان من طلب شيئا يجوزه ومن جوز
ذلك على الله تعالى كفر ولنا قد يريد ويطلب من لا يجوزه عليه فيجوز ذلك
كفر لا ارادته مسئله التمني معنى في النفس سوى الارادة عند ابي هاشم
ويجري ذلك في كلام ابي علي وهو اختيار ابي رشيد والظاهر من قول ابي هاشم
انه يمرض القول فيه ولا يقطع والظاهر من قول ابي علي انه من جنس الاقوال
وهو قوله ليت كان كذى وهو اختيار قاضي القضاة وذكر
ابو رشيد ان التمني هو مطابقة للاعتقاد للكلام في زوال مضرة او
منفعة وجه ما قاله قاضي القضاة انه متى وجد هذا القول
وصف بانه تمني ومتى عدم لا يوصف دل انه هو القول كالخبر والامر
والنهي يوضحه ان اهل اللغة عدوا التمني من اقسام الكلام
ولان الواحد منا لا يجد لنفسه حالة بكونه متمنيا فان قيل
كيف يقع هذا القول متمنيا ولنا من لحقه غم او ضرر او فاته سرور
جاز ان يتمنى خلافه فيما مضى وفيما يستقبل وجه اخر ولانه لو كان
معنى في النفس لجاز ان يحصل معتقدا للمضرة ويقول ليت لم يكن ولا
يحصل ذلك المعنى فلا يكون متمنيا ولا يحصل هذه المعاني ويحصل
ذلك القول فيكون متمنيا واحتج ابو هاشم بان الانسان يجد نفسه

اذا تمنى الشيء متمنيا ويفصل بين كونه كذلك وبين كونه مريدا ومعتقدا
وسائر احواله ولان الاخرس قد يتمنى وان لم يتكلم ولانه يستخبر بعينه
فيقال اليس يتمنى وانما يقع السؤال عما في نفسه والجواب عن الاول
ان ما يجده يرجع الى اعتقاد نفع او زوال مضرة في الماضي والمستقبل فاما
الاخرس فيصح ان يقال انه غير متمني فاما الاستخبار فيرجع الى الاعتقاد
ويستعمل لفظ التمني مجازا فاما من قال انه شهوة او ارادة فباطل لانه يتعلق
بالماضي ولا ينحصر في باب التعلق شيء دون ما شاكله ولان الارادة تجوز
على الله تعالى والتمني لا يجوز مسئله ارادة الشيء لا تكون كراهة
لضده خلافا للمجبرة وبنوا عليه ان ~~ارادة الشيء~~ الامر بالشيء نهي عن ضده
لنا فيه وجوه منها انهما متضادان ويستحيل ان يقال احدهما هو الاخر
كالعلم والجهل ومنها ان الواحد منا يفصل بين كونه مريدا او كارها
كما يفصل بين كونه مريدا او معتقدا فكما لا يجوز ان تكون الارادة
اعتقادا كذلك لا يجوز ان تكون كراهة ومنها ان المحدث لا يجوز
ان يكون على صفتين للنفس ولا يجوز ان تكون الارادة كراهة ومنها
انه لو جاز ان يكون الشيء بصفة ضده جاز في العلم والسواد والقدرة
ومنها انه لو كان كما قالوا لكان يصح ارادة النافلة لان ضدها لا يكون
حسنا وكراهة الحسن قبيحة ومنها ان ارادة السواد لو كانت
كراهة للبياض لوجب ان يكون كراهة البياض ارادة الحمرة
فيكون الحمرة مرادة مكروهة في حالة واحدة وهذا فاسد ومنها
ان الواحد منا قد يريد الشيء ولا يخطر بباله ضده فكيف يقال انه يكرهه

ومنها ان ههنا اشيا لا اضداد لها فكان يجب ان لا يصح ارادتها ومنها
ان الامر قد يريد المامور بشرط التخيير فلو كان ارادة الشي كراهة
لضده لما صح ذلك ومنها ان الارادة لو كانت كراهة لضده لوجب اذا طرت
ارادة ذلك الضد ان ينفي الارادة من وجه دون وجه واحتج بانه
لا يصح ان يريد قيام زيد الا ويكره قعوده قلنا ليس كذلك بل ربما
لا يريدهما وربما يريدهما وربما يريد احدهما ولا يكره الاخر وذلك موقوف على
الداعي قالوا لما اراد القديم سبحانه الواجب كره تركه قلنا لا
لما قلت لكن من حيث كان تركه قبيحا الا ترى انه اراد النافلة ولم يكره تركها
مسيلة الرضا والمحبة والغضب والسخط اسما واقعة على الارادة على
وجوه لا وال بعضهم انها معاني اما المحبة فالخلاف فيه في المعنى وفي العبارة
اما المعنى فان ابا علي قال انه معنى سوى الارادة وقال ليس بمعنى سواها لكنها
حقيقة في الشهوة دون الارادة وعندنا ان المحبة هي الارادة فقط وتستعمل في
الشهوة مجازا والدليل على انها ليست معنى سوى الارادة انها لو كانت معنى لصح
ان يريد الشي ولا يحبه ويحصل هذا المعنى ولا يحبه ويحصل المعنى ولا يريده ويحبه وهذا
فاسد ولان كل واحد منهما اسد مسد الاخر فان قيل اليس يصح ان يحب الباقي
ولا يصح ان يريد الباقي ويصح ان يقال يحب جاريته والاطعمة ولا يصح ذلك في الارادة
قلنا المحبة لا يجوز ان تتعلق بحادث فمحبة الولد ارادة النظر اليه والانتفاع به
ومحبة الجارية الاستمتاع بها ومحبة الاطعمة ارادة اكلها يوضحه انه لو
كان كما قاله لكان يصح ان يحبه ولا يريد نفعه ولا النظر اليه وتعلق
المحبة بالحسيات مجاز والمحبوب يكون محروما وهذا قول ابي علي وعند ابي هاشم

تعلقهما بالطعوم والجواري بمعنى الشهوة ويكون مجازا وابو علي يقول
اذا امكن حمله على الحقيقة كان اولى الا ان لابي هاشم ان يقول حدود الشهوة
انما مجاز فاما محبة الله فارادة تعظيمه وعبادته والقيام بطاعته ومحبة
الله العبد ارادة نفعه متى علقت بالفعل فهي ارادة ومتى علقت بالفاعل فهي
ارادة المنافع على ما ذكرنا البغض هو ارادة الضرر لغيره وكراهة
النفع له ولهذا تعالى انه يبغض الكفار والكلام فيه كالكلام في المحبة في انها
تتعلق مرة بالافعال ومرة بالاشخاص والمعنى يرجع الى كراهة الفعل او ايجاب
الضرر بالفاعل فاما الغيظ فهو ارادة الضرر مع نفور الطبع ولذلك
لا يصح استعماله في القديم سبحانه واما السخط فهو كالغضب فاما الرضا فهو
اسم للارادة وقيل بانه ارادة تعالى لطاعة المطيع والسخط كراهة
تعالى لمعصية العاصي وقد قال شيخنا الرضا قد يتعلق بالفعل وقد يتعلق
بالفاعل فالمراد بالرضا الارادة لذلك الشي والسخط هو الكراهة
ومتى علق بالفاعل فالمراد ~~بالرضا الارادة لذلك الشي~~ به استحقاق المدح والثواب
ولذلك يقال رضي الله عن المومنين وسخط على الكفار وانما قلنا ان الرضا
ما قلنا انه لو كان غيره لكان لا يمتنع ان يقع مراده من غيره على الحد
الذي اراده ولا يكون راضيا بان لا يوجد الرضا ويصير راضيا بوجود ذلك
المعنى وان لم يقع مراده على ما اراده وفساد ذلك يبين صحة ما قلنا
مسيلة لا خلاف انه تعالى رضي الايمان وعن المومنين ثم اختلف
شيوخنا فقال ابو علي الرضا بالفعل هو الرضا بالفاعل قط ولا فائدة تحت قولنا
راض عنه ساخطا لفعله وقال ابو هاشم الرضا عن الفاعل لا يكون رضا بفعله

والرضا بالفعل لا يكون رضا عن الفاعل وهو قول القاضي قالوا ومتى علق بالفاعل
افاد مدحا وتعظيما واذا علق بالفعل افاد وقوعه على الوجه الذي اراده
والدليل على صحة ما قاله ابو هاشم وجوه منها انه تعالى رضي بوجود الكفار
من الطاعات والايمان والبر وان كان ساخطا عليهم غير راض عنهم
ومنها انه تعالى راض عن الانبيا وان وجد منهم الصغاير ولا يرضاها بل يسخطها
ومنها ان الواحد يصح ان يوصف بانه راض ببعض فعل زيد ساخطا لبعضه
ولو كان كما قالوا لما صح ذلك مسله اذا كان عالما بالسبب غير عالم
بالمسبب جاز ان يريد السبب دون المسبب باتفاق فاما اذا علم ان السبب
يولد المسبب فقال ابو علي لا بد اذا اراد السبب ان يريد المسبب وقال ابو هاشم
اذا كان غرضه مقصورا على السبب جاز ان لا يريد المسبب بل ربما يكون
ارادته عبثا لمانع ذلك وجوه منها انا نعلم ان الفصاد يعلم انه يتولد عن فصده
الالم ومع ذلك لا يريده لان غرضه مقصور على السبب وقد يشفق عن الغير
التراب ولا يريد الالم المتولد منه وهو الذي يجده كل احد من نفسه فلا
يجوز ان يقع فيه خلاف ومنها ان ما يقع عن السبب معلوم انه لا يقف على اختياره
لانه اذا احتمله المحل ولا مانع وجب وقوعه اراده او لم يرده وان لم يحتمله
او كان هناك مانع لا يقع اراده او لم يرده وليس كذلك المبتدا لانه
يقف على اختياره فاذا ثبت ذلك فلا بد ان يريد المبتدا والمتولد ان كان
له فيه غرض صح ان يريده ولو لم يكن له فيه غرض صح ان لا يريده واحتج
ابو علي بانه اوجده وهو عالم به ولهذا انه يريد السبب والمبتدا وهو قايم
في المسبب ولانه لو جاز ان يريد احدهما دون الاخر وحالهما ما ذكرنا جاز

ان يحدث امرين وهو يريد احدهما دون الاخر ولانه لو جاز ذلك
لجاز ان يريد المسبب ولا يريد السبب ولانه لو جاز ان لا يريد المسبب
جاز ان يكرهه والجواب عن الاول انا بينا الفرق بين المبتدا
والمتولد وهو جواب عن الثاني لان في كل واحد غرضا صحيحا
وعن الثالث انه اذا كان السبب هو الذي يولد المسبب فلا بد ان يريده
وان يتصور في موضع يتعلق الغرض بالمسبب دون السبب جاز ان
لا يريده كالطبيب اذا اراد مداواة المريض لعلة ولا يريد العلة فاما
كراهة المسبب فانه ينظر ان كان لا بد ان يوجد مع السبب فلا يجوز
ان يكرهه لان ذلك يودي الى ان يكون كارها للموجود من فعله وان
كان ذلك مما يتاخر جاز ان يكرهه لانه خرج من كونه مقدورا له فهو
كفعل الغير وعلى هذا يبنى من رمى مسلما ثم اراد ان يتوب فانه يكره
الاصابة به مسله قال ابو علي المسبب يعتبر قبحه وحسنه بالسبب
وان كان السبب قبيحا فالمسبب كذلك ولو كان حسنا فالمسبب كذلك
ولا يجوز ان يولد الحسن القبيح ولا القبيح الحسن وقال ابو هاشم يعتبر
المسبب بنفسه ولا يعتبر بسببه فيجوز ان يكون السبب قبيحا والمسبب
حسنا والسبب حسنا والمسبب قبيحا مثاله من رمى مسلما فاصاب
كافرا او رمى كافرا فاصاب مسلما قال ابو علي في الاول انه قبيح وفي
الثاني انه حسن وعند ابي هاشم في الاول السبب قبيح والمسبب
حسن وفي الثاني السبب حسن والمسبب قبيح فاما اذا رمى مسلما
وعلم او ظن انه يصيبه فالسبب والمسبب قبيحان فاذا رمى كافرا

وبعلم الاضا به او بطبعه فالسبب والمسبب حسنان واعتل ابو علي بان وجود
المسبب لا ينفصل عن وجود السبب فاعتبر حكمه به اذ لا حكم له بنفسه من حيث
لا يقع الا بوقوعه فاعتبر حسنه وقبحه بنسبه يوضحه انه لو فعل كسببه في الخطا
والعمد لا كنا نقول لما وقع من المسبب على وجه لا يخطر بالبال لم يكن له مدخل في الثواب
والعقاب والمدح والذم كفعل الساهي والنائم ويعتل ايضا بانه مع العلم بني
ارادة السبب لا بد ان يريد المسبب لانه لا ينفصل عنه كذلك هذا واستدل
ابو هاشم بانه حادث من جهته ويصح اعتباره بنفسه فوجب ان يعتبر يوضحه انهما
يصح في الشاهد ان يقع ولا يقع كذلك يصح في المسبب بعد وجود السبب ان يقع وان
لا يقع فوجب ان يعتبر في حكمه على وجه يقع دون اعتبار حال سببه فاما اذا كان
المسبب لا يخطر بباله فعند ابي علي وابي هاشم هو كفعل الساهي والنائم لا يكون قبيحا
ولا حسنا وقال ابو عبد الله وابو اسحق بن عياش يقبح ويحسن وان لم يتعلق به مدح
ولا ذم مسالة الارادة لا تدرك عند ابي هاشم وهو اختيار
قاضي القضاة وقال ابو علي تدرك ارادته وكذلك الخلاف في الاعتقاد
الا ان كلام ابي علي في الارادة اظهر واعتل ابو علي بان الواحد منا يجد
نفسه مريدة والعلم بكونه مريدا علم بالارادة واستدل القاضي بان
الارادة لو كانت مدركة لكان مختلفها متضادا كالحرارة والبرودة
والالوان لان المدرك في المحل الصر هيئة للمحل ويستحيل كونه هيئتين
فكان مختلفها متضادا ولا يلزم الالام لانها متماثلة وانما تختلف بالشهوة
والنفار وان ما يدرك بمحل الحيوة على ضربين منها ما يدرك فيها كالالم
ومنها ما يدرك بها في غيرها كالحرارة وغيرها ومن اي ذلك كان وجب

ان يكون متضادا كالحرارة والالم ولا نقال لها بتضادها لان ما يختص الحي لا يضاد
ما يختص المحل وما قاله ابو علي لا يصح لانه يجد من نفسه كونه مريدا لا الارادة
واعتل ابو هاشم بانه يجد الارادة من جانب صدره وهذا لا يصح لانه يعلمها في
قلبه كما يعلم كلامه انه يفعله في ناحية فمه لا انه ان يدرك الارادة
مسالة العزم هو متقدم الارادة على الفعل الذي يريده وذلك لا يجوز عليه
تعالى لانه عبث فاما الواحد منا لو فعله لوجهين احدهما التوطين النفس على
الفعل الشاق والثاني لتعجيل السرور فان هذا حسن ثم اختلفوا فقال
ابو علي يحسن التحفظ من السهو لانه عرض صحيح وقال ابو هاشم لا يحسن التحفظ لانه
اعتقاد ولا يتعلق له بالارادة البته فلا يحسن لاجله مسالة الارادة
انما تؤثر في الخبر اذا كان من فعل المخبر وكذلك في الامر عند ابي علي وابي هاشم
على ما ذكر في كتبه وهو اختيار قاضي القضاة وقال ابو هاشم في بعض
المواضع انما تؤثر سواء كان من فعله او من فعل غيره لنا ان الارادة اذا لم تكن
من فعله فمن حقها ان تكون كالشهوة في انها لا تقتضي وقوع فعله على وجه
دون وجه فوجب ان يكون الشرط في تاثيرها ان يكون من فعله ولانها
انما تؤثر اذا كان الداعي الى الفعل يدعو الى الارادة وهذا انما يصح اذا كانت
من فعله وابو هاشم يقيسها على العلم والقدرة وفيما مثاخواب مسالة
اذا اخبر عن جماعة فانه يكفي في ذلك ارادة واحدة عند ابي علي وقاضي
القضاة فيريد ان يكون خبرا عنهم وقال ابو هاشم لا بد من ارادات بعدد المخبر
عنهم لنا ان الارادة التي هي يصير خبرا انما يتناول يعتبر الخبر لا المخبر
عنهم ولذلك يصح الخبر عمن لا يصح ارادته فاذا ثبت ذلك وهو الصفة

يصح ان يقع خبرا عنهم ويصح ان لا يقع فاذا اراد ان يكون خبرا عنهم صح وكفا
كسائر الافعال ولانه لو كان كما قال لوجب ان لا يصح الخبر عما لا يتناهى كنعيم
اهل الجنة لانه يقتضي وجود ارادات لا نهاية لها ولانه اذا يتجدد وارادة
عبادة الله تعالى يكفي ارادة واحدة ولا يحتاج الى ارادات بعدد اجزاء
السجود كذلك هذا واحتج ابو هاشم بانه مخبر عن جميعهم فوجب
ان يكون لكل واحد ارادة كما لو اخبر عنهم مفصلا ولانه لو كان
خبرا عنهم بارادة واحدة لكان لها من التاثير مثل تاثير الارادات
المختلفة فيؤدي الى ان يحصل للشيء الواحد حكم الاشيا والجواب
عن الاول انه اذا اخبر عن الثاني لم يأمرها في ان يجعل هذا الخبر خبرا
عنهم وهذا الاخير لما قال مسألة وما يوجد من الارادة
حسنة يجوز ان يوجد قبيحه وكذلك جميع الاعراض لنا ان ارادة
الحركة من زيد وهو غير قادر يقبح ولو كان يقدر عليها لحسن ولانه لو
موصوف بالقدرة على احيا الميت وان كان عقيب دعوى نبي حسن وان
كان عقيب دعوى كذاب قبح واحتج بانه لو جاز ان يقبح وان لا
يقبح لكان يقبح لمعنى قلنا هذا القدر لا يكفي في اثبات المعاني وانما
يقبح ويحسن لوقوعه على وجه مسألة ذهب جماعة من المتاخرين
من البغداذيه الى ان الحسن والقبح يحسن ويقبح لوجهين احدهما لعينه
والاخر لمعنى يسمى حسنا وقبحا فالاول كالاعراض والثاني كالاجسام
قال ابو رشيد ولا تحرر في كلام ابي القسم لنا ان تعليل القبح
والحسن اذا امكن بوقوعه على وجه لم يجز اثبات معنى لاجله فالمذهب

يلقي في قبحه كونه كذبا وكذلك العبث فلا معنى لاثباته معنى الا ان يرجع
الى الجهالات ولان العلم بحسن الشي مع العلم بوجه الحسن على جملة او تفصيل
وقد علمنا انه يصح ان نعلم حسن حلول الاجسام قبل ان نعلم وجود معنى فيهما فلا
يجوز ان يعلل بوجود معنى واما الاعراض فقد بينا مسألة السهو لا يضاد الارادة
عند ابي علي وابي هاشم وهو قول القاضي لو كان يقول انه معنى وقال ابو القسم
يضاد الارادة لنا انه يضاد الاعتقاد فلو كان يضاد الارادة لكان يضاد
شيئين مختلفين وهذا لا يجوز ولانه يصح ان يكون ساهيا ومريدا ولو كان
السهو يضاد الارادة لما صح ذلك مسألة يصح ان يفعل المراد من
دون الارادة وانما يريد لمكان الداعي لا للوجوب وقال ابو القسم لا يصح لنا
انهما فعلان لا يحتاج احدهما الى الاخر فجاز ان يفعل احدهما دون الاخر
كسائر الافعال ولا يقال انه يحتاج الى الارادة لانها موجبة وذلك انا
بينا انها غير موجبة ولانه لو احتاج اليها لجاز وجود الارادة من دون المراد
فيخرج من كونه موجبا وابو القسم بناه على قوله ان الارادة موجبة وقد
بينا فساده مسألة التقرب ارادة مقارنة للفعل وقال ابو القسم
هو من جنس التمني والمحبة ويجب ان يتقدم الفعل لنا انه اذا اراده
الله لا يكون متقربا الى غيره بفعله الا ويريد انه يصل الى منزلة
من ذلك المتقرب اليه بذلك الفعل ولا يكون هكذا الا ويكون متقربا
ولو كان معنا غير الارادة التي ذكرناها لكان يصح وجود احدهما
مع عدم الاخر اذ ليس بينهما تعلق بوجه معقول ولانه لو كان معنى
لوجب ان نجد من انفسنا الصفة الصادرة عن ذلك المعنى ان هذا وجب

في كل معنى لا ندركه والدليل على انه يجب المفارقه ان احدنا يتقلى في حال
ما يتقلى يتقرب الى الله تعالى قال ابو القسم لو جاز ان يقارنه جاز ان يتاخر
عنه فلما لم هذا جمع بين شيئين من غير جامع ودليل يبطل ما لا ادراك
وانما كانت كذلك لان الاراده تتعلق بالحادث فلذلك لا يصح التاخر

باب الشهوه والنفار مسئله قال ابو علي

وابو هاشم ومن بعدهما ان الشهوه والنفار معنيان وبخلاف الطبع يوجبان
الحال للجمله اما اثباتهما معنى فلان الواحد منا يجد نفسه مشتهيه
ومعتذرا ذلك ضروره كما يجد نفسه معتقده ومريده وناظره
ويجد كونه مشتهيا مع جواز ان لا يجده واحوالنا كما كانت
فلا بد من امر ويطلب من الوجوه الا اثبات معنى على طريقتنا في اثبات
الاعراض فاما الكلام في عللها مستمد على فصول اولها انها عرض
اذ لو كانت جسما لكانت الشهوات كلها متماثله لان الجواهر متماثله
ولانه كان يحل الواحد منا وكان لا يصير مشتهيا لان الجسم لا
يوجب لغيره حالا وثانيها ان ذلك المعنى يجب ان يكون موجودا
لان المعدوم لا اختصاص له ببعض الاحيا دون بعض ولانه
لو صار مشتهيا لمعنى معدوم لصار نافرا لمعنى معدوم ولان
الواحد منا كان يجب ان لا يخرج من كونه مشتهيا ابدا وثالثها
انه لا يوجد الا في محل لوجهين احدهما العدم الاختصاص والثاني
كان يوجب الحكم للعدم ورابعها انه لا يوجد في جماد لان الجمع

والمفترق من الجماد يستويان فيما يصح ان يحله فلو جاز ان يحل في الجماد لجاز ان يحل
في جزء منفرد وكان يوجب الحكم للجمله دون الحي ولانه يوجب الحكم للجمله كالعلم
وخامسها انه لا يحل الا في القلب وذلك لان الواحد منا يجد من نفسه كونه
مشتهيا وكلما يجده من نفسه يحل قلبه دون سائر جوارحه ولذلك لا يجد
من نفسه كونه حيا قادرا ضروره ويجدها معتقده مريده فلما وجد كونه
مشتهيا علم ان الشهوه تحل وقد قال ابو هاشم ان الحي كالواحد الشهوه من ناحيه
قلبه وكذلك الاراده وفكره فان صح ذلك صح ما قاله والا فالدليل
ما قدمنا والدليل على انهما يوجبان حالا للحي ان الانسان يجد نفسه مشتهيه
ونافره كما يجدها عالمه وجاهله ولانهما صفتان يختصان بالحي لكونه عالما
جاهلا ولان اللذه كيفيه ادراك المشتهى فاذا كان كونه مدركا يتعلق بالجمله
كذلك كيفيه ادراك المشتهى فاما اثبات النفار معنى ضد للشهوه
فالدليل عليه ما ذكرنا انه يجد نفسه نافره كما يجدها مشتهيه
ولان ما ندركه كان يجوز ان يلتذ به بالحر ولم يلتذ علمنا ان هناك
معنى لاجله كان كذلك وهو النفار لانه يستحيل اجتماعهما دل انهما
متضادان مسئله والشهوه تتعلق بالمعدوم والحادث والباقي
فاما الماضي فلا يتعلق به عند ابي هاشم وقال القاضي يتعلق وان كان من ركبه
مثل قول ابي هاشم ووجه قول القاضي ان من حق الشهوه ان يتعلق بجنس المشتهى
من الحلاوه والحموضه من غير اختصاص ولهذا استحال ان يشتهي سكرا دون
سكر ويستحيل ان يشتهي الحلو في جسم دون جسم ولا يلزم الاراده لانها تتعلق
بمراد واحد وكذلك يصح ان يريد الشيء ولا يريد مثله وليس كذلك الشهوه

لانها تتعلق بالمشتهيات كلها فاذا صح هذا فالمعدوم لو وجد كالموجود والحادث
كالباقي والماضي والماضي من الحلاوة لو اعدم صح ان تتعلق به واحتج ابو هاشم
بانها تتعلق بالمشتهى لم يدركه كما تتعلق القدرة بالمقدور لم يوجده ثم العبرة
لا تتعلق بالماضي كذلك هذا قلنا القدرة تتعلق بالحدوث فقط والشهوة
تتعلق بادراك المشتهى فتستوي الجميع فيه مسئلة الشبع والري
معنيان يضادان شهوة الطعام والشراب عند ابي علي وابي هاشم
وابي القسم وقال قاضي القضاة ليسا معنيين بل ذكر زوال شهوة الطعام
والشراب عقيب الاكل لا غير لنا انه لو كان معنى يضاد الشهوة على ما قاله
لكان لا يمتنع ان لا يحصل عند حصول الاكل فوق الحد وان يحصل وان لم يحصل
اكل وشهوته باقية على ما كانت وهذا محال وانما شرطنا ان يحصل ذلك
عقيب الاكل لان زوال الشهوة اذا حصل لا بالاكل بمرض او غيره لم يوصف
بانه شبع وري ولانه متى ما بقيت الشهوة سار المشتهي فاذا امكن تعليقه
بانتفاء معنى لم يصح اثبات معنى لانه يؤدي الى الجهالات ولان ما لا يدرك
لا يمكن اثباته الا بحال او حكم ولا يمكن اثبات حال وحكم لهما الا زوال الشهوة
ولان الشبع لا يخلو اما ان يكون مثلا للشهوة او مخالفا او ضدا لها
ويستحيل كونه مثلا لها ولا يجوز كونه مخالفا لانه كان يصح ان يجتمع
ولا يجوز ان يكون ضدا لها لانه يجتمع فلا يزيل الشهوة الا ترى انه قد
يلتذ بالطعام مع وجود الشبع دل على بقاء الشهوة واحتج بانه
يتجدد عليه هذه الحالة مع جواز ان لا يتجدد فلا بد من معنى قلنا هذا لا يصح
لانه اذا امكن ان يحال به على انتفاء معنى لم يجز اثبات معنى مسئلة

قال ابو هاشم الحي لا يخلو من الشهوة والنفار وقال القاضي يخلو لنا
ما استدل به القاضي من وجوه ثلثة احدها انه لو كان مضمنا بالشهوة
لكان مضمنا بالنفار فيكون مشتهيا نافرا وثانيها انه كان لا يختص
بشهوة دون شهوة فيشتهي ما لا يتناهى وثالثها انه يجب ان يكون الجميع
على صفة لاجلها يكون مضمنا بالشهوة كما نقول في الجوهر والكون واحتج
بانه لو جاز ان يخلو منهما لجاز ان يقطع ان نارا ولا يتالم قلنا هذا جائز
ولا مانع منه الا العادة وليس ذلك بحجة مسئلة ولو خلق الله تعالى
العقل والشهوة وكلف مع علمه بانه لا يثبت قال ابو هاشم يقبح خلق الشهوة
والعقل جميعا وهو اختيار ابي رشيد وقال القاضي يقبح الشهوة دون
العقل وجه ذلك ان الضرر يحال على السبب لا على غيره والشهوة هي التي
يلحق بها الضرر لانها تتعلق بشيء فاذا لم يحصل تضرر بالشهوة لا بالعقل
توضيحه انه اذا جاع جوعا شديدا تضرر الانسان بها لا بعقله فكذلك
هذا اوجه قول ابي هاشم ان الشهوة تدعوا والعقل يمنع فيصير بهما جميعا
لانه لو لم يكن فيه عقل لم يكن تكليف والتكليف انما يتم بهما فاذا
كان ضرر يتعلق بهما من غير نفع قبحا جميعا مسئلة اتفق البصريون
ان الشبع والري مقدوران لله تعالى لا يقدر العباد عليهما قال
القاضي ولو كان معنى لكان كذلك وقال ابو القسم والبغدادية هو
مقدور للعباد لانه يصح ان يشبع نفسه باكل الطعام لنا انه لو صح
كونه مقدورا لصح منا ايجاده من دون اكل الطعام ولانه لو قدر
عليه لقدر على جنس ضده وهو الشهوة ولانه لا يخلو اما ان يحصل

مباشراً او متولداً عن الاكل والشرب وبطل الاول لتعذره علينا
وبطل الثاني لانه لا يخلو اما ان يتولد عن الطعام عن فعل الاكل او عن
المأكول او عن الطعم وبطل الاول لوجوه منها ان المضغ لو حصل في غير
الطعام لوجب ان يحصل ومنها انه كان يجب ان يحصل في اول مرة ومنها
انه كان يجب ان يستوي جميع الاشياء في الشبع والري وبطل الثاني
لانه جسم ولو لم ياكله لم يحصل الشبع وبطل الثالث لان الطعم لا
جهة له فلو ولد الشبع لولد في محله فلما حصل فينا علمنا انه غير متولد
قالوا اذا اكل الطعام شبع قلنا الله يفعل ذلك بالعادة مسألة
زيادة الشهوة لا تحتاج الى زيادة البنية عندنا وقال ابو القسم تحتاج
لنا ان ما يحل من المعاني كثيره وقليله سوا كالعلم ولان الواحد
منا قد يشتهي الشهوة الشديدة ويجوع جوعاً شديداً ولا يزيد اجزا
قلبه ولان اثبات حاجة الى زيادة الاجزاء من غير دلالة لما يؤدي الى الجهالات
مسألة ولان الغلامان يتساويان في القدرة ويختلفان في الشهوة قالوا
الحي اذا كان صغير الجثة لا يشتهي ما يشتهيه الكبير قلنا ذلك بالعادة
وبمقدار ما خلقه الله تعالى من الشهوة يشتهي مسألة الشهوة لا تكون
من فعل العباد وعند البغداذية قد تكون من فعلنا اذا فعلنا اسبابها
لنا انا لو قدرنا على ذلك لصح ان نفعل شهواتنا فيما لا قيمة له ونستغني
عما له قيمة وتعذره يدل على انه ليس بمقدور للعباد ولانه متى ضعفت
شهوته يحتاج الى معالجة ومداواة كريهة فلو كانت مقدورة لنا
لصح ان نفعلها من غير ذلك ولان دواعيه قد تتوفر على حصول شهوة

ولا يحصل واحتج بان يفعل اسبابها كالاكل والشرب قلنا ذلك يحصل
من فعل الله تعالى بالعادة شبهة انها لو كانت متولدة لحصلت باول [illegible]
ولان المتولد في غير محله هو الاعتماد المختص بجهة والاعتماد لا يولدها
مسألة شهوة القبيح حسنة عندنا وقالت البغداذية شهوة القبيح قبيحة
لنا ان الشهوة من فعل القديم سبحانه وتعالى وهو لا يفعل القبيح ولان شهوة
القبيح لو كانت قبيحة لما حسن من الله تعالى التكليف لان التكليف لا يصح الا مع
شهوة القبيح ولانها لو قبحت لكانت تقبح لانها داعية اليه وكالمفسدة فيه
واذا ثبت انها ليست كذلك لم يصح والدليل على ذلك انها لا تتعلق
بما لا يخطر بالبال ولان شهوة الحسن الذي افرد والحسنها يتعلق بالقبيح لان
الشهوة لا تختص في التعلق قالوا كما ان ارادة القبيح قبيحة كذلك الشهوة
قلنا ولم وكل واحد منهما حسن براسه توضحه ان العلم بالقبيح لا يقبح
كذلك الشهوة مسألة قال ابو علي الحاجة هي الشهوة والغنى
هو ضد الشهوة وقال ابو هاشم ليسا بمعنيين فالغنى ان لا يحتاج الى امور
يحتاج الله امثاله فاما قولنا محتاج فيثبت عند امور لا يوصف بانها
معاني والدليل على ان الشهوة ليست حاجة ان الشهوة للشي كما
يصح ان يحصل وهو محتاج يصح ان يحصل وهو غني عنه ولهذا قلنا
ان احدنا قد يستغني بالصدق عن الكذب والحاجة واحدة
فلو كان من اشتهى لا بد ان يكون محتاجاً لوجب ان لا يصح ذلك ولانه
يشتهي ما لا يصح ان يناله ولا يصح اثبات الحاجة الى ما لا يصح نيله
واحتج ابو علي بان الحي لا يخلو من حاجة وغنى قلنا هذا اصل فاسد

لا اشبهه واذا لم يمكن اثباتهما معنى فكيف يصح ان نقول الحي لا يخلو منهما مسالة
المحبة بمعنى الشهوة ولا تستعمل عند ابي علي وعند ابي هاشم تستعمل كما يقال
حب جاريته واتفقا انها تستعمل بمعنى الارادة حقيقة واستدل ابو هاشم
بانه اذا وجد في اللغة استعمالها في الوجهين ولا مانع جاز ان تستعمل واحتج
ابو علي بانها حقيقة في الارادة فاذا امكن استعمالها على حقيقتها لم يجز حملها
على غيرها قلنا هذا استدلال بالتوسع والمجاز وبعد فانه استعمال فيهما على حد
واحد فلا معنى للمنع منه

باب الادراك

للمدرك بكونه مدركا حال عند ابي هاشم ومن تبعه من مثبتي الاحوال وعند ابي علي ومن نفى
الاحوال ليس له بكونه مدركا حال لنا ان الانسان يجد من نفسه كونه مدركا
ويعلم انه بالادراك حصل على صفة لم يكن عليها وما يعلم بنفسه يكون
حاله ككونه عالما وناظرا ولانه اذا علم ذلك من نفسه فلا بد ان يكون لذلك
العلم متعلق فلا يخلو من ان يتعلق بذاته او ما يرجع الى غيره فاما ان يكون
صفة له او عوارض صفة او حكما وبطل الاول لانه يعلم نفسه في الحالين
وعند الادراك تميز به وبطل الثاني لان ما يرجع الى الغير لا يجده من نفسه
وبطل الثالث لانه لا صفة له يمكن ان يحال بهذا العلم عليها وانما تثبت
الامر في كونه حيا عالما لا انها وكونه عالما وليس انه يزيد على كونه
حيا عالما ولانها تتجدد عليه هذه الصفة كما يتجدد سائر الصفات
فلا يحال الا على انها حالة له ولا كسر من نفى الاحوال لو اعتقد ان هاهنا
مزية راجعة الى الجملة الا انهم لا يسمونها حالا ونحن نسميه حالا لما انا
من قبل مسالة وتلك حالة زايدة على كونه حيا عالما ومن الناس من يقول

ان كونه مدركا هو كونه حيا ومن اصحابنا من يقول ان كونه مدركا هو كونه
عالما ومنهم من يقول ذلك في القديم فالدليل على انه حالة زايدة
على كونه حيا وجوه منها ان الادراك يتجدد على الانسان وكونه حيا
كما كان ومنها ان من فتح بصره فادرك شيئا ثم غمض فان كونه حيا
في الحالين واحد ومع ذلك يجد التفرقة من نفسه وما ذلك الا الادراك ومنها
انه تعالى كان حيا لم يزل ويستحيل ان تعالى انه كان مدركا لم يزل ومنها ان
من فقد حواسه لا يدرك مع كونه حيا والدليل على انه صفة زايدة على
كونه عالما وجوه منها انه تعالى كان عالما لم يزل غير مدرك ومنها
انه قد يعلم ما لا يدركه ويدرك ما لا يعلم كما يدرك هيئة النجوم ولا يعلم
وكما لو ادرك شيا فلا ذلك انهما معنيان مختلفان ومنها ان من ادرك
ثم غمض عينيه فانه يجد التفرقة بين حالتيه مع كونه عالما في الحالين على
السواء وقال ان العلم غير الادراك واحتج بان الادراك طريق من طرق
العلم فلا يكون عليه تعالى كالطعم والرائحة قلنا ادراك جميعه يكون
عليه تعالى كالطعم والرائحة ولا نسميه ذائقا ولا شاما لانه يفيد نوع مماسة
ولا نفيد ذلك كونه رائيا وسامعا مسالة قال شيوخنا كونه مدركا
يتجدد عند الادراك وقال ابو القاسم الواسطي ان هذه الصفة لا يتجدد بل
يكون مستحقة لكونه حيا ولكن التعلق يتجدد لنا ان الواحد منا يجد
من نفسه تجدد هذه الصفة له ولانه يميز حاله وجود المدرك وبين عدمه
في ان حاله تختلف في الحالين فقبل وجود المدرك لا يعلم نفسه
مدركا وفي تلك الحالة يعلم بانه تجدد الصفة واحتج ان هذه

الصفة تجب عن حياة وسلامة الحواس وجميعها موجودة الا ان المانع من
تأثير تلك الصفة هو عدم التعلق بالمدرك فاذا وجد المدرك تعلقت
الصفة التي كانت لا انها تجدد صفة قلنا كونه حيا يؤثر ويقتضي هذه الصفة
عند الادراك تجدد الصفة مسئلة الادراك ليس بمعنى عند ابي هاشم
وانما يكون مدركا لكونه حيا بشرط وجود المدرك وارتفاع الآفات والموانع
وعند المشايخ هو معنى لنا انه متى صح ان يدرك وجب ان يدرك
والصفة متى صحت وجبت لا يجوز ان يكون لعلة لانه لو احتاج الى علة لاحتاج
تلك العلة في كونها علة صفة الى علة اخرى فيؤدي الى ما لا نهاية له وانما
قلنا ان هذه الصفة متى صحت وجبت انه لو لا ذلك لما وثقنا بالمشاهدات
بان يقول لعل بين ايدينا فيلة لا نراها ولعل ما نراه من الاجسام اكثر
ولعل بين ايدينا نصرت بالدبادب والبوقات لا نسمعها ولا يلزم العلم
عند الادراك لانه يصح ان يحصل الادراك ولا يحصل العلم كالصبي
والمجنون وانما يصح في البالغ الكامل العقل لان ذلك من كمال العقل
فان قيل هلا جوزتم ان يكون بين ايدينا شيء لا نراه نقطع على
انه ليس بين ايدينا شيء كما انكم تقطعون ان زيدا الذي رأيتموه اليوم هو من رأيتموه
امس وان جوزتم ان يكون غيره بان يخلق الله مثله قلنا العلم بانه ليس
بين ايدينا شيء يستند الى العلم بانه لو كان لرأيناه وانتم تجوزون ان يكون
ولا نراه فكيف يحصل هذا العلم والعلم بان زيدا الذي رأيناه اليوم من
رأيناه امس علم مبتدأ لا يستند الى شيء وقد حصل من فعل الله تعالى
فقطعنا به دليل اخر ولانه لو كان معنى لكان لا يخلو اما ان يحصل

من فعلنا او من فعله تعالى ولو كان من فعلنا لم يخل اما ان يحصل
مبتدأ او متولدا وقد علمنا انه لا يكون من فعلنا مباشرا لوجوه منها
انه لو كان يجب اذا كان بحضرتنا شيء ان يصح ان نراه وان لا نراه
وكان يقف على اختيارنا وقد علمنا خلاف ذلك ومنها انه كان
يجب ان يصح ان نفعل الادراك للمحجوب والدقيق يكون متولدا لما سببه
من بعد قلت انه لو كان معنى لكان من فعل الله تعالى ولا يجوز ان يكون
كذلك لانه كان يجوز مع وجود المدرك وارتفاع الموانع وصحة الحواس
ان لا يخلق فلا ندرك ما بحضرتنا وهذا يرفع الثقة بالمشاهدات ولا يلزم
العلم لانه يجوز ان لا يخلق فلا يحصل عالما ولكن يخرج المدرك من ان يكون
كامل العقل فان قيل كما يلزمون خصومكم في الادراك يلزمكم في
انفصال الشعاع لانه من فعل الله تعالى فيجوز ان لا يخلق قلنا وجود الشعاع
ونفاده من شرط صحة الحاسة فاذا لم يوجد فالحاسة غير صحيحة
وهو بمنزلة العين المظلمة دليل اخر واستدل ابو هاشم بانه تعالى
يدرك لكونه حيا بشرط وجود المدرك فاذا كان كونه حيا يؤثر
في كونه مدركا كذلك الواحد منا وابو علي يسلم انه تعالى يدرك لا لمعنى
وابو القاسم لا يسلم انه يدرك وقد دللنا على ذلك ولا يقال انه يدرك لمعنى
لان ذلك المعنى اما يحله او يحل غيره او لا في محل وكل ذلك فاسد
دل انه يدرك لكونه حيا واحتج بانه يحصل مدركا مع جواز ان لا
يحصل قلنا تجدد الصفة مسلم فاما مع جواز ان لا يتجدد فغير
مسلم والصفة انما تدل على العلة اذا صحت وتجددت مع جواز ان لا تتجدد

والحال واجده والشرط واجد وثبت انه لا يجوز لشيء الا الوجود معنى
على ما بيناه في اثبات الاعراض وليس كذلك ها هنا لانه متى صح
وجب واذا لم يصح لم يصح والمصحح والموجب واحد فلا يعلل بعلة وبعد
فانا نقول انه يدرك لكونه حيا بشرط وجود المدرك ولم يبطل
ذلك حتى يثبتوا العلة واحتج بان الادراك اذا لم يكن معنى فالمانع
من اي شيء يمنع قلنا يمنع من ان يحصل على صفة المدرك والمنع قد يكون
في المدرك وقد يكون في المدرك مسئلة ومن قال الادراك معنى
اختلفوا فالمصرية على انه فعل الله تعالى والبغداذية تقول انه قد يكون
من فعل العبد متولدا من فتح الجفن وربما اشار ابو القسم الى ذلك انه متولد
من فعل الحدق وقال ابو عثمان الجاحظ هو فعل ذي الحواس يقع طباعا
وقال النظام هو فعل الله تعالى بايجاب خلقة الحواس والدليل على انه
فعل الله انه مع ارتفاع الموانع وكمال الدواعي يلزم فعل ذلك ولا يقدر عليه
ولانه لو كان من فعل العباد لم يخل اما ان يكون مباشرا او متولدا وقد بينا
انه لا يحصل مباشرا ولا يجوز ان يكون متولدا الا انه ليس بان يجعل فتح العين
متولدا بشرط الشعاع والجيوم(؟) والتاليف باولى من ان يجعل بعض هذه الاشياء
متولدا بشرط فتح العين فيقلب المعلول علة ولانه يودي الى ان يكون
مسببا واحدا متولدا عن اسباب كثيرة ولانه لو كان من فعلنا لصح
ان نفعل الادراك للغايب كما نفعله للحاضر ويصح ان نفعله للمعدوم
والقديم والمجهول مما يصح عليه الدروس(؟) فاما قول الجاحظ فقد بينا فساد القول
بالطبع وقول النظام مع فساده متناقض لانه يتعلق بالعادة قد يوجد على

وجه الاختيار وما يجب وجوده بايجاب الخلقة لا يتعلق بالاختيار وقد بينا
فساد هذا القول ولانه يلزمه ان يضيف الى الله تعالى الظلم والكذب
والقبائح وحكى اصحابنا ان النظام رجع عن هذه الاقاويل الشنيعة في
اخر عمره قالوا اذا فتح عينيه يدرك واذا غمض لا يدرك قلنا مع العين
ها هنا شروط اخر فلو جاز ان يقال انه متولد جاز في غيره مسئلة
ومن قال الادراك معنى من فعل الله تعالى اختلفوا فقال ابو علي مع سلامة الحاسة
لا يخلو منه فلا يجوز ان يكون بحضرته شيء لا يراه وقال ابو الهذيل والصالحي وصالح
قبة انه يجوز خلو المحل منه وصرح صالح بانه يجوز ان يكون بحضرته شيء لا
يراه اما ابو علي فبناه على اصل فاسد وهو ان المحل لا يخلو مما يحتمله
او من ضده وما قالوه يودي الى ان لا نثق بالمشاهدات فيجوز في الصغير
انه كبير وفيما ليس بحضرته ان يكون وفساد هذا ظاهر مسئلة
لو كان الادراك معنى لكان يوجد مع فتح العين وهو قول ابي علي وقال
بعضهم يوجد قبله لنا انه لو وجد قبل فتح الجفن [العين] لوجب كونه
مدركا ولو وجد بعده لوجب مع فتح العين وارتفاع الموانع ان لا يكون
مدركا وكل ذلك يوجب فاسد ثبت انه يوجد معه مسئلة
الادراك لو كان معنى لكان محله الحواس وقال بعضهم محله القلب
لنا انه يقيد حاله على ما بينا واذا فتح عينيه وراى المدرك ثم غمض
عينيه فان علمه وقلبه على السوا ويجد حاله مختلفة دل ان المعنى
حل الحواس ولانه اذا فسدت حاسته لا يدرك ولو كان محله القلب
لكان فساد الحاسة لا يوثر في حاله مسئلة وكونه مدركا

وقال بعضهم يوجد بعده

يتحد بها لا بعرجال عند قاضي القضاة وقال ابو رشيد لا
يتحد دليلنا ان تلك الحالة لو كانت شيء وشمتو لنفسه مع فوات المدرك
فلما لم يس دل انها يتحد فان قيل وجود المدرك شرط فيها فانما لا يثبتو
لفوات الشرط لا لانها لا شيء قلنا هذا فاسد لانه اذا وجدت الحالة
ويحلها بما هو فالشيء انما يثبت لما هو عليه في ذاته فلا يكون شرط ثبوته
امر منفصل واحتج ابو رشيد بان الحاسة على ما كانت والمدرك
على ما كان والادراك كما كان ولا معنى لقوله انه يتحد على هذا
قلنا لو كان الادراك معنى لكان لا يبقى مسئلة قال اصحابنا
ان احدنا يحتاج في الادراك الى شعاع ينفصل عن عينه ويكون من تمام الته
ويجب ان يكون بحيث لا يستتر عن المرئي وبين عينه فاعده الشعاع ولا ما يجري مجرى
الساتر وذهبت الاخشيدية الى ان الشعاع ليس شرطا وحكي عن ابي الهذيل
مثل ذلك وعند بعضهم اتصال الشعاع بالمرئي شرطا وقال النظام الشعاع منه
ينعكس بالمرآة فالدليل على ان الشعاع شرطا وجوه منها ان عند وجود
الشعاع يدرك وعند عدمه لا يدرك واذا ضعف ضعف الادراك
فصار بمنزلة الحاسة فكما ان الحاسة شرط كذلك الشعاع
يوضحه انه يقوى مادة الشعاع ولذلك يستعين بالسراج والشمس على
الرؤية ولهذا ترى الهر بالليل لقوة شعاعه ولهذا لا ترى الخفاش
بالنهار لعلة الضوء على شعاعه وتاثيره فيه فكل ذلك يدل على ان
للشعاع تاثيرا في الادراك ولانه متى حصل سائر في عينه يمنع نفوذ
الشعاع كالماء في العين ونحوه لا يدرك ولان الاحول يرى الشيء شيئين لان

شعاع عينه اليمنى يذهب في غير سمت شعاع عينه اليسرى ولان
من ينظر في السيف الصقيل يرى وجهه طويلا ويختلف رؤية وجهه
في الكبر والصغر باختلاف المرآة لان الشعاع يتصل به على قدره
ولان من غمز عينه راى القمر قمرين لان الشعاع يعمز بسوجه منصرفا
عن شعاع العين الاخرى ولذلك متى كف عن الغمز ظن ان احد القمرين عاد
الى الاخر ولان من نظر في المصباح راى الشعاع كالخطوط يتصل به ولان من
حرك شعاع بصره يخيل ان المرئي هو المتحرك لتعاقب اتصال الشعاع ولانه ينظر
في الصفحة ولا يثبت فاذا جمع الشعاع في سمت السطر الاول علم ما فيه ثم
نقله الى السطر الثاني والثالث فيرى ذلك فلولا انه يبصر بالشعاع والا
لما كان كذلك ولانه لا يرى المحجوب ولا ما هو في خلاف مقابلته
لانه لا يتصل به وكل ذلك يدل على انه يحتاج الى الشعاع واحتج من خالفنا
بانه لو كان يدرك بالشعاع لكان اذا فتح عينيه لا يدرك البعيد الا بعد
مدة وقد علمنا انه كما يفتح عينيه يرى النجوم واذا نظر في المرآة يرى
صورته ولو كان يبصر بعكس الشعاع لكان يرى المرآة اولا ثم صورته التي
لان الشعاع يتصل اولا ثم ينعكس والجواب انه انما يرى البعيد
لان الشعاع المبثوث في الجو يتصل بشعاع بصره فيصير ما اتصل بالكواكب
كانه شعاع بصره وقد يمكن ان يكون المنفصل من الالات كالمتصل الا ترى
ان الصولجان يصير في تعلقه الكرة كاليد فاما المرآة فان رؤية
الصورة يكون بعد رؤية المرآة بوقت لكن ذلك الوقت لا ينضبط كما
قلنا انه يشبه من العلم ثم نعلم والمدة بينهما لا تنضبط واحتج بانه لو كان

يرى بالشعاع لما رأى المرآة لأن الشعاع ينعكس عنه فإن قلتم فيها
تضريس قلنا فلو خلق الله تعالى مرآة لا تضريس فيها وجب أن لا
نراها مع عظمها وهذا محال قلنا فيها تضريس فيتعلق بها الشعاع
ثم ينعكس وما دام ينفصل ينعكس وكذلك المرآة وصورتها وقيل
ان الشعاع بعضه يتعلق بالمرآة وبعضه ينعكس واحتج بأن من
يطرح الآجرة كان يجب أن ينعكس الشعاع لوجود الصلابة والمقابلة
قلنا الشرط في الانعكاس أن يكون الآلة صقيلة كما أن الشرط
في الآلة التي يقع بها الإدراك أن يكون على صفات مخصوصة مسألة
والشعاع مسألة قال أصحابنا اتصال الشعاع بالمرئي ليس
شرطا وإنما الشرط أن لا يكون بين قاعدة الشعاع وبين المرئي ساتر
ولا ما يجري مجرى الساتر وقال بعضهم اتصاله شرط واحتج أبو هاشم بأن
الاتصال لو كان شرطا لوجب أن لا نرى العرض ولو اعتبر الاتصال بمحله
لوجب أن نرى كل ما حل في الجسم لأن الشعاع اتصل بمحله حتى نرى الطعم
قال القاضي وهذا بعيد لأن ما لا يرى في نفسه كيف يعتبر فيه شرائط
الرؤية قال والصحيح من الاستدلال أن نقول قد ثبت في الحواس
أن ما يدرك بها وإن اختلفت فشرطه لا يختلف ولذلك ندرك بالأذن
الأصوات كلها على طريقة واحدة وكذلك الطعوم والأراييح
فلا يصح أن يجعل شرط الرؤية الاتصال به مرة وبمحله أخرى بل يجب أن
يشترط ما ذكرنا حتى يكون على طريقة واحدة كما أن محل الحلول بحيث
لصيق بحيث يستتر به وبين محل الحرارة السر ولا يجب إذا لم نر الجسم إلا

والشعاع يتصل به أن يجعل ذلك شرطا لأن ما لا يحتمل الحكم
قد يكون شرطا وقد لا يكون وإنما يوجب ذلك لأنه لا يختص بالشرط الذي
ذكرناه إلا ويتصل به إن كان جسما أو بمحله إن كان عرضا ولهذا قال
مشايخنا لو كان يعلق مرئيا لوجب أن نراه إذا أصاب شعاعنا معه على هذا
الجدار كان موجودا الآن على واحتج أبو رشيد بأن الواحد منا يدرك
الجوهر والعرض على حد واحد والشرط في الإدراك بالحاسة لا يختلف
فلو كان اتصال الشعاع شرطا لما رؤي العرض فصيره على هذا الوجه
واحتج بأنا نرى الأجسام إذا اتصل بها الشعاع وفيما ذكرنا جواب
مسألة قال أبو رشيد يكفي في رؤية الظلمة هذا الشعاع فما يأتي عنها
يحتاج إلى زيادة شعاع وقال القاضي الظلمة لا تختص بأن يرى دون غيرها
بل كل واحد إما أن يحتاج إلى زيادة شعاع أو لا يحتاج ولا وجه للفرق
وجه ما يقوله القاضي أن الظلمة بعينه نراها الواحد منا ويرى
غيرها فلم يختص أحدهما بزيادة شعاع بل نراها على حد واحد واحتج
أبو رشيد بأن من دخل بيتا مظلما رأى الظلمة ويتصل [illegible]
إذا غمض عينيه ولا يرى غير الظلمة ثم إذا ازداد شعاعه بمصباح
أو غيره رآه قلنا الظلام يدخل عينيه فيمنع الشعاع عن النفوذ كما
لو دخل الشمس عينه أو الماء فإنه يراه ولا يرى غيره كذلك هذا
مسألة ما نراه في المرآة إنما نرى من حيث ينعكس الشعاع منها
على خط مستقيم إلى الوجه وغيره فيصير ما قابلها كأنه مقابل
للعين وقال صالح قبة ذلك خلق يخترعه الله هناك وحكى أبو الهيثم عن

قوم ان المراه ينطبع فيها صوره ما قابلها من الاجسام لصفاتها ولذلك
ادركها والانطباع عندهم كحصول الطين بعض الخاتم وعن ابي
الهذيل ان المراه تودي الينا مثل صورتنا هذا الكلام محتمل فيحتمل
على ما قلنا ان الشعاع لما كان اله للرويه كالحاسه صار ت
المراه عينه فان كانت متصله فما قابلها يجب ان يرى كما يجب
ان يرى ما قابل عينه فلهذا قلنا ان المرئي هو وجه الانسان لا غير وما
قاله صالح جهل عظيم لانه يوجب ان يكون المراه على صغرها قد حلت
فيها الاجسام العظيمه لان الانسان يرى في المراه السما والجبال
وغيرها ولانه لو كان كما قال لما اجرت على طريقه واحده وكان يجوز
في حال ان يظهر ولا يرى شيئا من غير مانع وان يرى في بعض الاحوال فاما
من يقول ينطبع فيه صوره فلنا اين يعني بهذا ان قال يوجد فيها ما نراه
فقد بينا فساده وقد بينا فساد القول بالطبع مسئله المرئي يدرك
حيث هو والشرط ما ذكرنا والصوت يدرك بحيث هو عند ابي هاشم
واصحابه وقال ابو علي ينتقل محله الى الصماخ ثم رجع وقال يدرك حيث
هو وقال ابو القاسم الصوت يولد في الهوا صوتا اخر ثم كذلك حتى يجاور
الصماخ فيستمع حينئذ وقد بينا هذه المسئله في باب الاصوات
ودللنا عليه بوجوه منها انه كان يجب ان لا يتبين الجهه ومنها انه كان يجب
ان يصح ان ينتقل الى بعض الحاضرين ومنها انه كان يصح ان ينتقل بعض
الحروف الى غيره ذلك فاما الحراره والبروده والطعوم والارايح
فانها تدرك بمحل الحيوه في غيره لا نرى انه يدرك بمحل حيوته

حراره النار وبروده الما وطعم الاشيا وروايحها ومن شرطه
ان لا يكون بين محل الحيوه وبينه ساتر ولا ما يجري مجرى الساتر ما جا
الاجسام ويدرك بمحل الحيوه فيها مسئله يجوز ان يدرك المحل ولا يدرك
لونه عند ابي علي وهو اختيار الشيخ علي بن خلاد وقال ابو هاشم لا يجوز وهو
اختيار القاضي واتفقوا انه لا يجوز في القريب واستدل ابو هاشم
بان الحال والمحل في حكم الشي الواحد وحالهما مع المدرك على التوافق فيحيل
ان يدرك احدهما ولا يدرك الاخر وان ما لاجله يرى الجسم بان في اللون
فوجب ان يراه وهو انه لا ساتر بينه وبين قاعده الشعاع وهذا هو شرط
في الرويه واستدل ابو علي بان الواحد منا يرى الجسم من بعد قد يدركه ويعقل
بينه وبين غيره وان كان لا يدرك لونه وقد بينا هذه المسئله في باب
الالوان مسئله من جوز ان يكون بين يديه جسم عظيم كثيف لا يدركه
لم يقع الثقه بالمشاهدات وعند الاشعريه تقع الثقه مع تجويز ذلك
وهذه مسئله الرويه لانا نقول لو جاز ان يكون العقل قد ادرك
والموانع مرتفعه والحواس سليمه ولا يدركه لجاز ان يكون بحضرتنا
شي لا نراه ومع ذلك يقطع انه ليس لنا في ذلك وجهان احدهما ان العلم
بانه ليس هاهنا جسم مبني على انه لو كان لرايناه ولذلك لا يقع هذا العلم
للاعمى لما جوزنا ان يكون بحضرته شي لا نراه لانه افسد الطريق على نفسه
والثاني انه لو كان هناك جسم لصح ان يرى مع الموانع لوجب ان يرى لانا لا
نعلمه باختيار مختار فاذا صح وجب ومن قال يصح ولا يجب فقد افسد على
نفسه هذه الطريقه ولا يقع له الثقه والذي يصح ما قلنا انا لو جوزنا ان

يكون بحضرتنا اجسام لطاف ولا يراها المرعى لنا العقه بانه ليس ذلك بحضرتنا
ولا تعالى انهم يجوزون في زيد انه غير الذي شاهدوه امس ومع ذلك
يقطعون انه ذلك وكذلك يجوزان يكون بحضرتنا شي لا نراه ثم يقطع
على انه ليس ولنا العلم بانه ليس بحضرتنا جسم طريق وهو انه لو كان لرايناه
كما اننا من حال البصر في الجسم الكثيف وحال البصر في اللطيف لما جوزنا
ان يكون ولا نرى لما يقع له العقه لانه يمكن ان يكون ولا نرى وكذلك العلم
بانه ليس بحضرته فيل له طريق وهو انه لو كان لراه وانهم اقدم لذلك
الطريقه فلم يحصل لهم هذا العلم لانه يستند الى هذه طريقه واما
العلم بان هذا زيد الذي شاهدناه امس فلا يستند الى شي وانما هو علم مبتدا
ضروري حصل من جهه الله تعالى فقطعنا به وهذا كالعلم بمخبر الاخبار
لما كان علما مبتدا لا اصل له في الضروره متى حصل قطعنا به والا فلا ٥
مسئله للمدركات حقائق عندنا وعند السوفسطائيه لا حقائق لها
وعن بعضهم ان حقيقه الاشيا على حسب ما يعتقد المعتقد وقال بعضهم للمدركات
حقايق ولا حقيقه لعبرها اما الفرقه الاولى فعدنا فساد قولهم وان الكلام
مع من يكالمهم وقال انما الاصل في الادله المشاهده فمن نفاها كيف يكلم
ولكن يناقضون بان تعالى العلم وتلزم انه لا علم وهل لهذا القول حقيقه فان
قالوا نعم ناقضوا وان قالوا لا لم يستحقوا الجواب وذكر الشيخ
ابو علي انهم جعلوا علومهم ظنا فيصح ان يكلموا لان هذا من باب الاستدلال
وقريب منه ذكر الشيخ ابو هاشم فاما قاضي القضاه فقطع وقال
كل موضع هو استند الى صح ان يناظر فاما الفرقه الثانيه ففارقت

الاولى من وجه ووافقتها من وجه فالذي فارقتها انها اثبتت حقيقه والذي
وافقتها انها نفت ما يعلم اثباته ضروره وقد احتجت هذه الطايفه من وجه اخر
وهو انها اعتقدت جواز كون الشي على صفه يصح ان يعتقدها المعتقد وهذا
في كثير من الصفات يعلم بطلانه ضروره فحالهم كحال من شكك العلم بالمشاهدات
لانه فرق بين العلم باستحاله كون الشي موجودا معدوما وكونه قديما
محدثا وبين العلم على المدرك المدرك اذا ارتفع اللبس فمن جوز ذلك كمن جوز في
المشاهدات خلاف ما شاهده والذي يفسد قولهم ان اعتقاد المعتقد
لا يوثر في حال الشي لانه لو اثر لكان سابقا فيه وكان يصح منا ايجاد الجسم والعدم
وسائر صفات الجسم ولانه على هذا يجب في الشي ان يكون ساكنا
سوادا قديما محدثا وهذا مما يعلم فساده ضروره فاما الفرقه الثالثه
فوافقت الفرقتين في نفي ما يعلم ضروره والذي يفسد قولهم ان العلم
بمخبر الاخبار في سكون النفس اليه كالعلم بالمشاهدات فلا فصل
بينهما ويقال لهم اعتقادكم انا لا نشاهد لا حقيقه له ام شاهدتم
لا فان قال مشاهده كابروا وان قال لا وجب ان لا يكون له حقيقه
وقد تعلقوا بالفرق باشيا يشير الى بعضها منها ان الناظر في السيف
يرى وجهه طويلا او يقلبه طولا ومنها ان الشمس يرى كانها ترسه
مع انها اكبر من الارض ومن وضع الخاتم على جفنه يرى حلقه السعه
والكبر كبيرا قلنا لان الشعاع ينفصل من العين على مثل
الصنوبره اسفله عريض واعلاه دقيق فاذا امتد طولا والمسافه
بعيده لا يزال يدق فيلقى ذلك العبد شعاع فذ وفاتها يرى كبيرا

فكان الشعاع يصل الشمس

لان الشعاع يلقاه وهو عريض فيرى اعظم قالوا الجسم في الضباب
يرى اعظم قلنا لان اجزا البخار يتصل بذلك الجسم فيرى بالبعد كانه جسم
فيرى اعظم وعلى هذا يرى القمر عند الطلوع اعظم لما يتعلق به من
البخارات المتجاورة قالوا النقطة على الدوامة يرى كانها طوق
قلنا لان الشعاع المتصل بها يدور معها على سمت الاتصال ويرى كانه طوق
وهذا كمن دار بنفسه مرارا يرى الارض كانها تضطرب لاضطراب
الشعاع قالوا الاشجار على الشط يرى منكوسة قلنا لان الشعاع
الذي ينعكس عن الما يلقى اصل الاشجار بقربه ثم يلقى اعلاها قالوا راكب
السفينة يرى الشجر على الشط كانه يجري في غير جهة السفينة قلنا لان
الشعاع يتصل به وينفصل سريعا ويتخطى عنه السفينة ويتخلف
الشجر فيرى كانه يسير الى خلف قالوا القمر تحت السحاب يرى كانه يسير
والسحاب واقف قلنا لان الشعاع حركة السحاب ويحمل الله ذلك
قالوا الاحول يرى القمر قمرين ~~قلنا لان الشعاع حركة السحاب~~
~~ذلك قالوا الاحول يرى القمر قمرين~~ قلنا لان الشعاع ينفصل
مضطربا في وجهين قالوا السراب يرى كانه ما قلنا لان البخار
يشابه الما فاذا وقعت عليه الشمس يتلالا واضطرب كانه ما قالوا الصورة
واحدة يستحسنها واحد ويستقبحها اخر قلنا انما ذلك يرجع الى
الشهوة والنفار قالوا دود الخل يعيش في الخل والسمك في الما وغيرهما
يموت قلنا لانه يتغذى بالخل والما ولا يوثر في مجاري انفاسه
من جهة بنية مخصوصة ولذلك يموت السمك اذا فارق الما قالوا

من الادوية ما ينفع زيدا ويضر عمرا قلنا الضرر والنفع يحدث عنده بالعادة
من جهة الله تعالى قالوا العسل يجده صاحب المرار مرا وصاحب الدم
حلوا قلنا ادراك اجزا العسل لا يختلف وانما يعرض به اجزا يغلب عليه
واجزا المرار تقرب به فيجده مرا وصاحب الدم ليس فيه اجزا مرارة
ولذلك لو ادركاه على حد واحد لما اختلف وهذا كما لو ادخل الزعفران بالما
يتغير لونه وان كان الما لم يتغير مسالة يجوز ان يحصل العلم باللون
في قلب الاكمه وعند ابي هاشم لا يجوز وقد بينا من قبل مسالة ليس للسميع والبصير
بكونه سميعا بصيرا صفة زائدة على كونه حيا لا افة به وله بكونه سامعا
ورائيا ومدركا حالة وصفة زائدة على كونه حيا عالما وهذا مذهب
قاضي القضاة وقال ابو علي له بكونه سميعا بصيرا صفة زائدة واختلف قول ابي
هاشم وقالت الاشعرية السميع صفة والسمع معنى والبصير صفة والبصر
معنى لنا ان كل من كان سميعا بصيرا كان حيا لا افة به كان سميعا بصيرا وكل
من علم احدى الصفتين علم الاخرى ولو كان احدهما غير الاخرى لكان
لكان يصح وجود احدهما مع عدم الاخر على بعض الوجوه والا التبس الصفة
بالصفتين والجنس بالجنسين فان قيل بينهما تعلق قلنا لا بد من وجه
ولا وجه يوجب تعلق احدهما بالاخر حتى لا ينفصل احدهما عن الاخر
قط والسميع من اذا وجد المسموع سمعه والبصير من اذا وجد المبصر ابصره
فاما ما تقوله الاشعرية ففاسد من وجوه منها ان اثبات معنى لا يعقل
يودي الى الجهالات واثبات السمع والبصر غير هذه الجوارح المعقولة
لا يعقل ولا يصح اثباته ومنها انه لو كان معنى لكان يوجب حالا او حكما

وقد بينا ان كونه سميعًا هو كونه حيًا لا آفة به واذا المريض حال والحكم لا يجوز
اثبات معنى ومنها انه لا يخلو اما ان يكون ذلك المعنى محدثًا او قديمًا
ولا يجوز كونه محدثًا لانه يجب ان يكون من قبل ان يكون سميعًا بصيرًا ولا يجوز
ان يكون قديمًا لما بينا من قبل انه لا يجوز اثبات قديم مع الله سبحانه مسئلة
المدرك بحاسة البصر الجوهر واللون ها هنا الكلام يقع في فصول
احدها ان عندنا الاشيا على ضربين منها ما يدرك ومنها ما لا يدرك
ولا يصح عليه الادراك وقال بعضهم كل موجود يدرك بهذه الحاسة وقال
بعضهم بل كل موجود يصح ان يدرك بساير الحواس وهو قول الاشعرية
وقال بعضهم كل قائم بنفسه يصح ان يدرك لا غير وقال بعضهم الاعراض
تدرك لا غير وهو قول الحسن الصالحي فالدليل على ان القدرة والعلوم
لا تدرك اصلا والطعوم والارايح لا ترى وجوهنا انه لو صح ان تدرك
وجب والادا الى الجهالات وان لا نثق بالمشاهدات ومنها انه
لو جاز ان يصح عليه الرؤية ولا نراه قط لصح ان يكون في المعدوم انه
يصح ان يرى فاما ما يدرك فمختلف فالجواهر مدركة عندنا خلافًا
للصالحي لنا ان الانسان يفصل بين الطويل والقصير والصغير والكبير
عند الرؤية على طريقة واحدة فوجب ان يكون مدركًا والدليل على ان
الاعراض تدرك انه يفصل بين السواد والبياض والطعم والرائحة
والصوت وثانيها ما يدرك وما لا يدرك فالجوهر يدرك
بحاستين الرؤية ومحل الحيوة واللون يدرك بحاسة العين
ولا يدرك بحاسة العين غير هذين ويدرك الصوت بالاذن فقط

ويدرك الطعم بحاسة الفم والرائحة بحاسة الانف والحرارة والبرودة والآلام
بمحل الحيوة فاما الفنا والرطوبة واليبوسة والاكوان فقد بينا الخلاف فيها
وثالثها كيفية الادراك فمنه ما يدرك بمحل الحيوة فقط ومنها ما يحتاج
الى حاسة زايدة كالعين والسمع ويجوز ذلك في كل ذلك مما بيناه في ابوابه فلا
معنى لاعادته مسئلة الحواس اربع عند ابي هاشم والقاضي ولم يعد
اللمس في الحواس وحكي ذلك عن الجاحظ وقال اكثر المتكلمين الحواس
خمس وعدوا اللمس حاسة وهو قول ابي علي ومن ذلك في كلام ابي هاشم وقال
النظام حس الانسان كله حس واحد وهو وجود الاشيا المحسوسة
وقال عباد الحواس سبعة وعد منها القلب والمباضعة لنا ان الحاسة
عبارة عن بنية مخصوصة يدرك بها مدرك كالعين مخصوصة واللمس يصح بكل
محل الحيوة ويدرك بها الحرارة والبرودة والجواهر من غير اختصاص
فاما القلب فانه لا يختص بادراك شي لان الالم واللذة كما يدرك
به يدرك بساير الحواس فاما المباضعة فهناك يعرض محل على وجه
الشهوة فيوجد اللذة كحك الجرب وليس هناك حاسة وقول النظام
فاسد لانه ان ازداد الادراك بعد علمنا انه مختلف وان ازداد به العلوم
فهي ايضا مختلفة قال ابو هاشم والقاضي البعد المفرط لا يمنع ادراك
الصوت اذا كان بين الصوت والصماخ انفتاح وقال ابو عبد الله البصري
يمنع وهو قول ابي رشيد وجه قول ابي هاشم ان الغريب يسمع بحيث هو
ولا يشترط في ادراكه الا انفتاح الصماخ وان لا يكون بينهما
ما يجري مجرى السد وقد وجد هذا الشرط فوجب ان يسمع وليس كذلك

المرئية لانه يدرك بالشعاع ولا يتصل الى البعيد وجه قول ابي عبد الله
ان البعد يمنع من سماع الاصوات كما يمنع من رؤية العين فالمنكر
لا بعدها كالمنكر للاخر ولو صح ما قالوا لسمع من بالمشرق صوت من بالمغرب
ولانه لما كان الشعاع بحسب المسافة من قرب سمعه جدا ومن بعد لا يسمعه ولان
الصوت يضعف بحسب البعد فما زال يبعد يضعف والقاضي يقول كل ذلك
لما يوجد بين الصماخ والصوت ما يجري مجرى السد من الاجسام والتلال ونحوها
مسألة القديم سبحانه يدرك جميع المدركات ويرى المرئيات ويسمع
المسموعات وكذلك يدرك الطعوم والروائح والحرارات والبرودات
ونحوها خلافا للبغدادية انه يعلمها فقط وهذا مبني على ان كونه
مدركا صفة زائدة على كونه حيا وان المقتضي لذلك كونه حيا لا آفة به
وقد بينا ذلك في باب التوحيد مسألة فاما الالم واللذة فعند
مشايخنا انه تعالى يدرك ولا يلتذ ولا يألم وقال ابو القاسم من شيوخه لا يدركهما
لنا انهما مدركان كما يدرك سائر المدركات والله تعالى مدرك
للمدركات فوجب ان يدركهما وانما لا يألم ولا يلتذ لان الالم والالتذاذ
مع الشهوة والنفار وذلك لا يجوز عليه تعالى فاما الادراك فيجوز
عليه فوجب ان يدركهما واحتج ابو القاسم انهما اختصا من بين
سائر الاعراض بانهما يدركان بمحل الحياة فيهما وهذا المعنى
لا يصح عليه تعالى قلنا هذا ليس لاجل الالم ولكن لمعنى يرجع الينا
انا ندرك بالحياة كما نحتاج في سائر المدركات الى محل حياة وبنية وحاسة
وهو تعالى لا يحتاج اليه مسألة الادراك لو كان معنى لكان لا يبقى

عند القاضي وقال ابو رشيد الاقرب انه يجوز عليه البقاء لان ما
جاز عليه البقاء لا ينفى الا بضد او ما يجري مجرى الضد والمدرك يخرج
من كونه مدركا مع سلامة الحاسة واجتماع الشرائط من غير ضد
وهو اذا بعد المرئي وابو رشيد يقول هذا يدل على انه ليس بمعنى
اذ لو كان معنى لكان لا يبطل بالبعد والساتر قال ولانه يبقى في كونه
مدركا على حاله واجزاؤه لو اتى كثرة دل انه يبقى مسألة الادراك
لو كان معنى لم يكن له ضد واختلف قول ابي علي فربما يقول ان العمى ضد
له وربما يقول مثل قولنا لنا انه لو كان له ضد لجاز ان يخلق الله تعالى
الادراك لاحد الجسمين وضده الاخر فيرى العوض بالمشرق ولا يرى الفيل
بين يديه وهذا فاسد ولانه كان يجوز ان يخلق الادراك في احدى عينيه وفي
الاخرى ضده فيكون على صفتين ضدين ولان من شرط الضدين ان يتعلقا
بشيء وموجب احدهما على العكس من موجب الاخر وها هنا لو تعلق العمى
بالمدركات لبطل ان يكون ضدا للادراك وابو علي يقول العمى والبصر معنيان فانه
عليه قلنا العمى فساد الآلة وكذلك الصمم مسألة قال ابو علي
لو خلق الله تعالى في احدى عينيه ادراكا وذهب احدى عينيه فانه
يوصف بانه اعمى وبصير كما يقال عالم جاهل وبناه على ان البصر بصير
لمعنى والعمى ضد له وقد اجتمعا فيه ويوصف بهما فاما ابو هاشم فيقول
لا يوصف بهما ولكن يقال انه بصير فاذا ذهب كلتا عينيه يوصف
بانه اعمى لانه لا واسطة بين اعمى وبصير ويخلوق في الاعيان يكون
بصيرا وكل من يرى شيئا يصفونه بانه بصير واذا ذهب كلتا عينيه

بلغ

يوصف بانه اعمى وليس هذا كالعلم والجهل لانه لشيء واحد
يستحيل الوصف وانما يوصف بصير وهاهنا يوصف بانه بصيرا
واعمى عنه وهذا محال مسألة قال ابو هاشم المؤثر في الادراك
كونه مشتهيا شرط الادراك وقال في موضع اخر المؤثر كونه مدركا
بشرط الشهوة والاول هو قول القاضي لنا ان الالتذاذ من حكم
الشهوة ولهذا اوجب الالتذاذ نيل المشتهى علم بانه من حكمه يوضحه ان مع
الشهوة يلتذ وعند عدم الشهوة لا يلتذ وجه قول ابي هاشم ان عند ادراك
المشتهى يلتذ فدل انه من حكم الادراك مسألة وكوننا رائين يرجع
الى الجملة لا الى الاجزاء وكذلك كوننا مدركين وقال بشر بن المعتمر
يرجع الى الاجزاء النافية وجهان احدهما ان الادراك صفة مقتضاه
عن كونه حيا لا افة به وكونه حيا لا افة به يرجع الى الجملة فكذلك ما يقتضيه
وثانيها ان الواحد منا عند الادراك يجد انه جملة مدركة لا بعضه
ولا شيء اظهر مما يجده المرء من نفسه واحتج بشر بان المدرك الحرارة
ويضطرب ان البدن يدركها لا الجملة قلنا هذه الحواس طرق الى الادراك
والادراك الذي يحصل عندها صفة ترجع الى الجملة كما ان العلم يحل في القلب ويوجب
حالا الجملة كذا هذا مسألة قال ابو القسم البلخي شرط الرائي
ان يكون هناك هوا وعندنا ذلك ليس بشرط لنا ان من شرط الادراك
صحة الحاسة وما يحل به الحاسة وصحة الحاسة وجودها
على وجه لا افة بها وكمال الحاسة بعود الشعاع والهوى امر منفصل
ولا شرط فيه ولانه لا بد للشرط من وجه لاجله يشترط ولا وجه هاهنا

وابو القاسم بنى هذا على اصلين فاسدين احدهما ان الشعاع لا يتحرك الا في مكان
فيستحيل ان يبعد الشعاع ولا هوا والثاني انه انكر الخلاء وزعم ان العالم
ملا فيبعد الشعاع فيه وقد بينا فساد هذين الاصلين ولو صح ما قال لوجب ان
لا يكون الهوى شرطا لان الجسم يمنع من نفوذ الشعاع فالهوى الى ان يكون مانعا
اقرب منه الى ان يكون شرطا مسألة لو كان العالم قديما لرئي قديما عند ابي
علي وابي هاشم وابي الحسين الصالحي وعللهم في ذلك مختلفة وعند قاضي القضاة
لا يجب ذلك اما ابو علي وابو هاشم فلان الادراك يتعلق بالشيء على اخص اوصافه
والقدم من اخص الوصف عند ابي علي ومن مقتضى اخص الوصف عند ابي هاشم
ولو كان مدركا لتعلق الادراك به واما الصالحي فقال القدم صفة راجعة
اليه فلو رئي لرئي كذلك والاداء الى ان كان مرئيا غير مرئي
معلوما مجهولا قال القاضي وقد بينا فساد مذهبه في المعلوم والمجهول
والصحيح انه لو رئي لم يرى الا على الحال التي هو عليها في حال الادراك
فاما انه كان فيما قبل ذلك ثم لم يزل فلا يتعلق به الادراك وانما يتعلق
بالحالة الراهنة الا ترى انه لا يدرك فيما مضى انه كان بعد ان لم يكن
بل يدرك انه موجود فقط مسألة قال ابو القاسم وابو هاشم وابو اسحق
بن عياش وقاضي القضاة القديم سبحانه راء لنفسه ولا لعلة وقال
ابو علي وابو عبد الله البصري هو راء لنفسه وجه القول الاول
انه لا يجوز ان يكون رائيا لعلة لوجوه منها انها لا تحله المعاني ولانها
اما ان يكون محدثا او قديما وبطل الاول لانه يؤدي الى ان يكون
مدركا مع وجود المدرك وبطل الثاني لانه لا يجوز اثبات قديم

حطا

من الله تعالى والاولى ان يكون لنفسه لان صفات النفس لا تتعلق بالشرط
وكونه مدركا انما يتعلق بالشرط وهو وجود المدركات ولو كان لمعنى
لما تعلق به وجه القول الاخر انه تميز هذه الصفة عن غيره بان
استغنى عن العلة والالة والحاسة فكان استحقاقه لها لنفسه لانه لا بد
ان يكون لوجه قلنا هو مدرك ومقتضيه هو كونه حيا لا آفة به
ولا يعلل بالنفس ولا بالعلة على ما بيناه مسألة الحس عبارة عن
الالة التي تدرك بها وهي الحواس عند ابي هاشم وعند ابي علي عبارة عن العلم
بالمدركات وقد تجوز فيه ابو هاشم وان كان ظاهر كلامه ما ذكرنا
وقال ابو القسم الحس هو ما يشبه ما يحس به من الملموس واتصاله واما يتصل به
او بما يتصل به وجه قول ابي علي انهم يقولون احسست بالشي واحسست
بالحمى ويقال في المغلوب على عقله لا حس به كذا ويريدون به العلم ومنه يقال
علوم الحس وجه قول ابي هاشم انهم يجعلونه عبارة عن امر يعقل الحاسة
يقول احس بعينه ومتى قالوا احس بالحمى فالمراد ادراكها بمحل حرارتها
وقوله علوم الحس بمعنى ما يقع بالادراك لان الاصل ان الشي يضاف
الى غيره فاما قول ابي القسم فغير سديد لان المس جملة الحي والمماسة
حكم مقصور على المحل مسألة عندنا الادراك يتعلق بالشي على
اخص اوصافه وظاهر مذهب ابي القسم خلاف ذلك لنا ان عند
الادراك يعلم اختلاف ما يختلف من المدركات اذا لم يكن لبس عما
يعلم وجود ما يدركه فلا يخلو اما ان يتعلق الادراك بوجوده
او بالصفة التي لاجلها خالف وبطل الاول لانه يوجب ان يدرك

٢٤٥

كل موجود فلم يبق الا الثاني ولان صفات [illegible] يعلم عند الادراك حيزه (الجوهر)
ووجوده وكونه كائنا في جهة ولا يتعلق الادراك بكونه كائنا لانه كان يجب
ان ينفصل عن كونه كائنا في تلك الجهة وكائنا في اقرب المحاذيات اليه ولا
يتعلق بوجوده لما بينا فلم يبق الا انه يتعلق بتحيزه ولانا عند الادراك نعلمه
على الصفة التي بها يتميز من غيره ككونه سوادا وبياضا فان قيل يعلم
هذا وجب ان يتعلق الادراك بالصفة الذاتية للجوهر وعندكم لا يتعلق
به قلنا لا لانه لو تعلق لوجب ان يرى المعدوم

باب الندم مسألة كان ابو علي يقول الندم
جنس سوى الاعتقاد وهو مذهب جماعة من المشايخ وظاهر مذهب
ابي هاشم انه ليس بمعنى زائد على الاعتقاد وانما هو غم واسف فان اعتقد
في بعض افعاله مضرة او فوت نفع او ما يؤدي الى ذلك والغم لاجله كان ذلك
هو الندم وربما يجري في كلامه مثل قول ابي علي [illegible] الظاهر ومن
احتج به وقاضي القضاة قالوا انه ليس بجنس براسه وانما يرجع الى الاعتقاد
كالغم وهو اخص من الغم ومعناه ما ذكرنا اولا والدليل عليه انه متى حصل
على الوجه الذي ذكرنا كان نادما واذا عري عن ذلك الوجه لا يكون نادما
فلو كان الندم معنى سواه لكان يصح ان يندم والحال بالضد مما ذكرنا او يحصل ما
ذكرنا ولا يكون نادما وبطلان ذلك يبين ان الندم ما ذكرنا
فان قيل الغم اعتقاد مضرة حاصلة او منتظرة والندم يتعلق بالماضي
فكيف يكون غما قلنا الندم غم لانه فعل فعلا اخرج عليه عقابا في
الحال او الاستقبال لا في الماضي [illegible] وهو الدليل [illegible] ما فعله

فيه فلولا العقاب في المستقبل لما ندم مما سلف من الالم لعلمه عوضا
واعتل ابو علي بانه لم يذقه تائبه على ما فعله ويفصل بين حاله وبين
سائر احواله ولانه لا يجد في ما سلف كل الالم ولانه قد تعجم ولا يقال نادم
قلنا اما الاول فالذي يجده من نفسه هو الغم على فعل ما فعله وما يجده
في قلبه من ذلك يكون من فعل الله تعالى ولا يكون في جميع المواضع وعن الثالث
انه ليس بغم عند ذهابه وانما هو غم مخصوص على ما بينا مسئلة التوبة هي
الندم على ما فرط والعزيمة على ان لا يعود الى امثاله وهو قول ابي بكر احمد بن علي
وذكر ابو رشيد التوبة هي الندم والعزم شرط فيه وكلام ابي هاشم مختلف
وربما يعتبر للقاضي مثل ما قوله ابو رشيد والصحيح انهما جميعا التوبة والدليل
فيه وجهان احدهما ان التوبة هي بذل المجهود في تلافي ما قصر وفرط ومعهما
يصير باذلا للمجهود فلو وجد احدهما دون الاخر لم يكن تائبا فاذا وجدا
كان تائبا ومن صححه انه ليس بان يكون احدهما هو التوبة والاخر شرط فيه
اولى من ان يكون الاخر توبة وهذا شرط فيه والوجه الثاني ان التوبة
هي ما يخرج بها من استحقاق العقاب الا بمجموع الامرين دل ان مجموع الامرين
هو التوبة واحتج ابو رشيد بان التوبة ندم على الفعل الواقع والعزم
لا يتعلق بالواقع ولانه بالندم يسقط العقاب والعزم عزم على
ما يلي في المستقبل لم يفعله ثبت ان الندم هو التوبة وقد وردت
السنة انه قال صلى الله عليه الندم توبة قلنا لا يمتنع ان يكون
[illegible] ان يتناول الماضي والاخر ما لم يتناول ثم بمجموعهما يكون توبة والعقاب
[illegible] بمجموعهما وانما قال صلى الله عليه الندم توبة لان الغالب ان النادم

ولا يخرج من استحقاق العقاب

عازم على ان لا يعود ولا يعال الاستغفار هو الندم لان الاستغفار دليل
التوبة ولذلك يصح توبة الاخرس ولو لم يتب بقلبه واستغفر بلسانه
لم يصح وقد روي في الاثار من استغفر الله بلسانه وهو مصر عليه كان كا
لمستهزئ بربه واستدل بعض اصحابنا ان التوبة تجري مجرى الاعتذار
والاعتذار انما يصح بمجموع الامرين كذلك التوبة مسئلة التوبة من احد القبيحين
مع الاصرار على الاخر لا تصح عند جماعة من المشايخ واصل بن عطا وعمرو بن
عبيد وبشر بن المعتمر وجعفر بن مبشر وابي هاشم واصحابه وهو المروي عن امير
المؤمنين وهو مذهب زيد بن علي والقاسم بن ابرهيم وجعفر بن محمد وموسى
بن جعفر عليهم السلام وقال ابو علي وابو القاسم وابو بكر احمد بن علي انه يصح
عن احدهما دون الاخرى وعن ابي علي ان التوبة تصح من القبيح لقبحه او لكونه
كمن زنى حتى اذا تاب عن الزنا لكونه زنا او شرب الخمر لكونه خمرا بشرب الخمر
يكون وكذلك يصح ان يتوب عن ذنب لكونه اعظم من غيره فيتوب عن قطع الطريق
ولا يتوب عن شرب الخمر لان قطع الطريق عنده اعظم وعند ابي هاشم
لا يصح الا ان يتوب لقبحه فان تاب لمعنى اخر لم يصح فاذا تاب لقبحه والجميع
استوى في القبح وجب ان يتوب عن الجميع لما في ذلك وجوه منها ان
التوبة انما تجب لاسقاط العقاب الذي استحقه على القبح وانما استحقه
من حيث كان قبيحا لا لوجه اخر فيلزمه ان يندم عليه من الوجه الذي لاجله
استحق العقاب دون سائر الوجوه كما ان المعتذر اذا اساء يلزمه
اللوم لاجل اساءته فاذا اراد الاعتذار فانه يجب ان يعتذر من الوجه الذي
لاجله استحق اللائمة فاذا ندم على قبيح واصر على قبيح مثله مع معرفته
بهما دلنا ذلك من حاله انه انما ندم لا لقبحه لكن لغرض اخر مثاله لو ان من
اساء الى غيره باخذ ماله وهتك حرمه ثم اعتذر من احدهما وهو مصر

على الاخر كان عذره غير مقبول كذلك هذا وهذه الدلالة تنبني
على ثلثة اشيا احدها ان العقاب يستحق على القبح لقبحه وثانيها
ان وجه وجوب التوبة اسقاط العقاب والثالث انه يجب ان يتوب
لقبحه واذا ثبتت هذه الفصول الثلثة وثبت ان جميع المعاصي تستوي
في القبح علم انه لم يندم لقبحها فاما الفصل الاول فالدليل عليه انه لو وجد
ساير جهات الفعل ولم يوجد وجه القبح لم يستحق العقاب ولو تجرد
وجه القبح عن ساير الوجوه يستحق العقاب واما الفصل الثاني
فالدليل عليه انه لو لم يستحق العقاب لم يلزمه التوبة ومتى استحقه
لزمته واما الفصل الثالث فالدليل عليه انه يجب ان يندم على
الفعل على الوجه الذي لكونه استحق العقاب فثبت بمجموع هذه
الفصول صحة ما ذكرنا ولا يلزم التوبة من الصغاير وان لم يكن
فيها عقاب لان من اصحابنا من قال لا يجب ومنهم من قال يجب لطفا فان
قيل ولم قلتم انه اذا استحق العقاب لوجه لزمه ان يندم
على ذلك الوجه قلنا لان من اضره فعل لزمه تركه لاجل ذلك الوجه
ولان من اعتذر الى انسان اسا اليه يجب ان يعتذر لانه اسا اليه لا
لوجه اخر الا ترى انه لو ضرب انسانا ثم قال انما اعتذر
لاني لا اقوى على ضربك او ما اشبه ذلك كله عد سفيها دليل اخر
ولان الندم اعتقاد مخصوص فمن علم وجوبه لا بد ان يعلم وجه وجوبه
فاذا علم ان وجه وجوبه كونه قبيحا وعلم في كل ذنب قبحه ولم يندم
علم انه ندم لا لقبحه الا ترى ان من علم ان المحدث يحتاج الى محدث لحدوثه
ثم علم انه يحتاج الى المحدث ان هذا الشي محدث علم انه يحتاج
الى محدث لا محاله كذلك هذا دليل اخر ولان التوبة كالاعتذار

والاعتذار لا يصح الا ان يكون اعتذارا على الاسائة لا شيء اسائه الى الغير
كذلك التوبة دليل اخر ولانهم اجمعوا انه لو ندم على المعصية
لانها اضرت في الدنيا او اضرت بنفسه او ماله او لم يدر الى ذلك لم يسقط
العقاب والمعنى فيه انه لم يندم لغير الوجه الذي استحق العقاب من اجله
فان قيل اذا تاب من شيء واصر على الاخلال بواجب وجب ان يصح قلنا غلط
لان الاخلال بالواجب قبيح فان قيل فاذا تاب من كبيرة واصر على اخرى
وهو يعتقد انها حسنة صحت توبته وهذا ابطل اصلكم قلنا انما يصح توبته لان
له امر ليس بقبيح فلم يشترك في وجه الوجوب وهذا كمن لا يعتقد في شيء
قبحا ولا يعتقد من اخر يعلمه حسنا فكذلك هذا واحتج ان اليهودي
اذا تاب من اليهودية وهو مصر على غصب عشرة دراهم وجب ان يبقى يهوديا
وهذا الخلاف الاجماع وكان يجب ان يستحق عقاب اليهودية ويلعن
ويتبرا منه ويجري عليه احكام الكفار ويوخذ منه الجزية وجميع ذلك
خلاف الاجماع والجواب قال القاضي ان اليهودي انما سمي يهوديا
لمسئلة نوع من الكفر وهو غير متمسك به ولا اسما به ولا يجري عليه احكام
ولم يسم بذلك لاستحقاق العقاب حتى يقال ان عقابه ثابت فيسمى بذلك
فاذا تاب على غير الوجه الصحيح كان عقابه ثابتا لانه لم يات
بالتوبة على شرائطها ولا يجب ان يكون يهوديا كاليهودي اذا اسلم
الى النصرانية الا ترى ان من ابطن الكفر يجري عليه احكام المسلمين
وان كان كافرا استحق عقاب الكفار لظاهره اسلامه فكذلك
هذا وقال ابو رشيد انه اذا اتى بالاسلام وبطاعات اخرى فانه يخفف

عنه عقابه فلا يكون عليه عقاب اليهودية ويبطل جميع ما ذكره ابو علي
من اسلم وترك اليهودية لطمع فان العقاب سقط وان كان يجري
عليه احكام المتلبس احتج بانه تعالى كلفنا ترك الذنوب وجنبها
قبل فعلها وكلفنا الاقلاع بعد فعلها ثم لو تركها بعضا وفعل بعضا
صح ذلك اذا اقلع عن بعض دون بعض والجواب لو صح ذكر في الكبرى
صح في الاعتذار وبعد وان عيب المعاصي امر مبتدا فعلى اي وجه تركه
لم يستحق عقابه والاقلاع عن امر فعله فوجب ان يندم على الوجه الذي لاجله
استحق العقاب واحتج بانه استفرغ الوسع في تلافي ما فات قلنا
لم يتدارك لانه كان امكنه لو ندم على الجميع قالوا التوبة طاعة
فوجب قبولها قلنا انما تكون طاعة اذا اتى بها على وجهها وبعد فان
كل توبة عندنا مقبوله وبان عليها غير انها مخطية بالعقاب الذي
لزمه لمعاصيه ويزول معه قدر من العقاب ولا معنى للسبع ثم انه جميع
ذلك يبطل بالاعتذار احتج بانه يجوز ان يكون احد الذنوب عنده اعظم فيتوب
عن العظيم قلنا فوجب ان يصح الاعتذار اذا اعتذر الى رسول الله واخذ
ماله فاعتذر من قتل الابن واصر على اخذ المال واحتج بان عندكم التائب
والمصر بمنزلة قلنا معاذ الله لان النادم وان لم يصح توبته ممن
يفارق المصر على المعصية المتمسك بها فلا بد القول بان عقابه
اخف قالوا ما تقولونه خلاف الاجماع قلنا ليس هذه المسألة
منصوصة لجميع الفرق ومن السلف وقد رويناه عن القسم ابراهيم وجعفر محمد
وموسى بن جعفر وزيد بن علي وعن الحسن والحسين وجماعة من شيوخنا

تكليف بعد خرق الاجماع قالوا هو مامور بالتوبة من جميع الذنوب
ومن بعضها ولو تاب من جميعها صح كذلك من بعضها قلنا انما يصح اذا
تاب لقبحه ولما بنت على هذا الوجه مسئلة قبول التوبة تجب
عندنا حتى لو مات تائبا فعرف تعذيبا يكون ظلما تعالى الله عنه وقال
ابو القاسم البلخي لا يجب قبول التوبة ولا تسقط العقاب ولكن الله تكرم بحيث
لا يعاقبه لان ذلك اصلح له بخلاف المصر فان ترك عقوبته اغرا فلا يكون
اصلح له لنا ان القبيح بعد وقوعه لا يمكن ان يجعل كانه لم يقع فلا وجه الا
ما اقدم عليه الا الندم وبذل الجهد وهذا كما نقول في الاعتذار ان
المسيء اليه لا يصح ان يذم المسيء اذا اعتذر اليه بشرائطه والمعنى فيه الا
انه بذل المجهود في تلافي ما فات كذلك التوبة ولان التكليف انما يحسن لانه
تعريض للنفع ولو لم يجب قبول توبته واسقاط عقابه لما كان له طريق الى
تلافي ما فات والى تحصيل النفع الذي عرض بتكليفه فيؤدي الى نقض الغرض
بالتكليف ولانه لو لم يجب قبول التوبة لكان يدخل الجنة لا على وجه الاستحقاق
فيكون تفضلا والتفضل بالثواب لا يحسن فان قيل بالتوبة يستحق الثواب
والله تعالى يسقط العقاب لانه اصلح له قلنا سقوط العقاب للاصلح
انما يكون بعد التوبة فما لم يسلم يسقط عقابه والثواب يستحق
في حال التوبة فاذا كان استحقاق العقاب في حال التوبة بقي كما كان فانه
يحبط ثواب توبته دل ان التوبة لا توجب الثواب مع القول بان الله يسقط
العقاب لا بالتوبة لكن لانه اصلح له وزعم اصحابنا بان الندم والاعتذار
جعل في الحكم كانه لم يفعل ذلك الفعل بدليل انه لا يحسن ذمه كما لو لم

لو

بفعل ولم يفعل المحسن عقابه لذلك هذا واحتج ابو القسم بان العقاب
انما يحسن بفعل القبيح وهو باق بعد التوبه كما كان قلنا يبطل بالاعتذار
وبعرفان تولده القبح باق كما كان بعد ان يعلم حكما لانه لم يصر كان لم يفعل
لان الندم وضع موضع ان لم يفعل واحتج بانه لو كان يوجب اسقاط العقاب
لكان الاعتذار ايضا المعصيه لانه انما يوجب ويعود قلنا يبطل بالاعتذار وبعد
فيجب ان لا يسقط العقاب لم يفعل لان الاعتذار في مسئله التوبه
يسقط العقاب الا انه لا ان الاعتذار انما فيه لانها بذل الجهد في تلافي ما
فرط ولا يزيل العظم ثوابها فيجري بين ثواب التوبه وبين المعاصي من الحادثة ما يجري
بين المعاصي والطاعات ومن اصحابنا من قال بانها ثوابها يزيل عقاب المعصيه
لا ان في ذلك وهو احدهما ان الشرك يزيل ثواب التوبه فلو كان ثواب التوبه
يزيل الشرك لكان ثواب التائب يزيد على ثواب التوبه وهذا لا يكون
والثاني منهما انه لو كان كذلك لكان التائب عن الزنا اذا كان يشرب
الخمر وجب ان يسقط عنه عقاب شرب الخمر وان لم يتب عنه لان الطاعه
متى عظمت احبطت العقاب سوا كان في ذلك من كبيره او من كبيره
كما لو كانت طاعاته اكثر من معاصيه جميعا فلما لم يسقط وعلق كل توبه بما
يتوب عنه لا غير علمنا انها لا يسقط لعظم الثواب وانما يسقط لبذل الجهد
ومنها ان التوبه لو كانت يسقط العقاب لعظم ثوابها لكانت التوبه
المحبطه لا يسقط كالطاعه المحبطه فلما كانت توبه اليهودي
والخارجي من الظلم يسقط عنه الظلم وان كانت محبطه علم ان
تلك يسقط لا لعظمها ومنها ان التوبه لو كانت توجب الثواب العظيم
ولذلك تصغر العقاب ويسقط لا لعظمها لكان عند عدم التوبه

يعمل في ازالة العقاب لفعل ما تاخر عنها كما يعمل فيما تاخر لان ما يحبط
لعظمها لا يفترق الحال فيه بين ان يتقدم او يتاخر كالطاعات
والمعاصي وكان يجب ان من تاب مره لا يلزمه بعد ذلك توبه ابدا فلا يجب
سائر الجمهور الا بعذر اني وكان يكون التوبه اغراء بالمعاصي وهذا لا يجوز
واحتج من خالفنا بان التوبه تحبط عقاب المعصيه كما ان الطاعات
تحبطها والجواب ما ذكرنا من مسئله قال ابو علي التوبه من الصغائر
تجب عقلا وقال ابو هاشم تجب سمعا والمسئله مفرعه لان الصغائر لا يعلم
بعينها وكونه في كل معصيه ان يكون كبيره فالحجه لابي هاشم ان وجه وجوب
التوبه في العقل هو التحرز من العقوبه وذلك انما يكون فيما يسقطه
او بعرض ان يستحق فيمنع الاستحقاق ولا وجه لذلك في الصغائر فان قيل
اليس عنده يفوت حظ من الثواب فوجب ان يقال يجب لما ادعى ذلك قلنا اما عند
ابي علي فلا يسقط شي وعند ابي هاشم تحصيل المنافع لا يجب فلا وجه للوجوب
الا التحرز من المضار فان قيل فوجب ان لا تعد ولا يرد التعبد به قلنا
يفيد لوجهين احدهما تحصيل ما فات من الثواب والثاني كونه لطفا لانه
عند التوبه يكون اقرب الى اجتناب المعاصي فاما ابو علي فسلك فيه ثلث
طرق احدها ان عنده التوبه ندم وهو لا اضرار لا يخلو المكلف
منهما فاذا لم يندم كان مصرا والثاني ان الندم يجري مجرى ترك القبح
فاذا لم يندم صار كانه فعله والثالث انه لطف للمكلف في ترك
القبيح والجواب عن الاول ان الاصرار ليس ضد الندم حتى لا ينفك عن
احدهما الا ترى ان اهل الجنه يذكرون ما فعلوا من الصغائر ولا يندمون

ولا يضرون. وبعد فانا خالفه في قوله انه لا يخلو من الاخذ والترك
على ما بيناه والجواب عن الثاني انه وضع لتصير الفعل كانه لم يفعل ولكن
لم قال انه يجب كما يجب مثله والجواب عن الثالث انه لا نعلم كونه لطفا
بالعقل واحسن انما هو قبيح فلو لم يحسن التوبه لكان اغرانا بالقبح ملتبسا
الصغيره لا نعلم بعينها فمن يجوز ان تكون كبيره فاكون [illegible] وعلمنا
تام مسأله اذا انه كبيره دينا لم يلزمه ان يجدد توبه وان
فعل كان يحسنا عند ابي هاشم وقال ابو علي يجب لنا ان الوجه في وجوب
التوبه التحرز عن المضار على ما بينا فاذا لم يكن ثم عقاب لم يلزمه ان يجدد
توبه ولان الندم يجري مجرى الاعتذار الى المسا اليه وقد علمنا ان
اعتذر مره لا يلزمه ان يعتذر كل مره يتذكر اساءته كذلك هذا
وابو علي بناه على اصله ان المكلف الذي يتذكر الذنب لا يخلو من ندم
او اصرار فاذا لم يجز ان يكون مصرا لزمه ان يندم ولهذا اجرى ذلك
الاشيا والقائلون التوبه والجواب ان هذا مبني على اصله في الاخذ والترك
ونحن لا نقول به فلو قلنا به لا يلزم ما قال من الاصرار لان الاصرار
لا يضاد التوبه لان المصر من يستمر على امثال ما ارتكب من القبيح
ولا يقلع عنه ويستعمل فيمن يعزم على امثاله ويستعمل فيمن لا يكون
تائبا وشي منه لا يضاد التوبه مسأله لا خلاف ان من ارتكب
كبيره يجب عليه التوبه ثم اختلف شيخانا في وجه وجوب التوبه
فعند ابي علي انما يجب لانه لو لم يفعلها لكان مصرا على اصله ان
الذي يتذكر دينا فاما ان يكون نادما او مصرا ومجانبة الاصرار

قال
واجب توجبت التوبه واداه هذا الى ان يجب التوبه حالا بعد حال
عند تذكر المعصيه لهذه العله كما اوجبها في الاول وابو هاشم
في الاول اوجبها لعلتين احدهما ازاله العقاب والثاني هذه
وفي الحاله الثانيه لهذه العله خاصه وربما بنى ذلك على مسأله
الاخذ والترك وربما لا يبني ويعلل لهذه المسأله بان المكلف لا يخلو
من دواعي ما يشبهه ودواعي ما كلف فاذا تذكر معصيه كان سبيلها
وحاله الان كما كانت اما ان يكون مسرورا به او نادما فالقائل
الدواعي توجب ان يكون نادما ولا يكون مسرورا واما ابو هاشم
فيقول وجه وجوبها لازاله العقاب فقط قال والدليل عليه انه
لو وجب لما قاله لوجب ان لا نعرف حال اهل الجنه في ذكر حالنا
في الدنيا واحتج ابو هاشم بان رجلا لو شرب الخمر وهو حلال محرم
ان لا يخلو من الندم والاصرار كما يجب في الذي شربه وهو حرام لان
حالهما في الدواعي لا يختلف وهذا يوجب ان يلزم الندم على الحسن
واستدل بان وجه الوجوب هو التحرز من المضار وليس ما بناه
عليه من الاخذ والترك غير مسلم مسأله قال ابو علي بناء على هذه العله
التوبه يجب على الانبيا عقلا فيما اتوه من الصغاير وقال ابو هاشم لا يجب
وانما تعبدوا بها سمعا لتحصيل الثواب او لكونها لطفا واما
وجوبها لازاله عقاب عليهم وابو علي يقول لو لم تلزم لكان مصرا
والاصرار قبيح مسأله اذا ارتكب صغايره وهو على تحير ان
كان عليه سعه فحمد ان تصير كبيره اذا لو [illegible] [illegible]

وان لم يكن عليه تبعة كالكذب فلا خمر يصير كبيرا دون ما
يعني منه عند ابي هاشم وقال ابو علي يجوز ان يصير كبيرا احد الوجهين وربما
في احد الوجهين وبوجه ذلك ابو هاشم ان لا يمتنع ان يصير معفوا ويسقط ما بازائه
من الثواب وكذلك الثاني والثالث الى ان يبلغ حالا لو اراه ينقص عن عقاب
الدرهم بخمسة يسرقها الدرهم يكون كبيرا واما ما عليه تبعة لم يصر معفوا
لان عليه رده فاذا انضم بعضه الى بعض صار الجميع كبيرا فمثال ما
فيه تبعة ان يسرق درهما درهما حتى يبلغ عشرة او يضرب انسانا
او يسرق درهما ويشتم اخر حتى اجتمع الكل فاما مثال ما لا تبعة فيه
فكمن يكذب ثم يكذب حتى زاد المأثم على ثواب طاعاته واما ابو علي
فيقول اذا ذكر دينا او اي صغيرة فانه يجب التوبة فاذا ترك التوبة
مع الذكر لا يجوز ان يصير كبيرا وعندنا التوبة عن الصغائر لا يجب
فان قاسه على الوجه الاول فالفرق ما ذكرنا مسئلة لا خلاف
ان من وجب عليه شيء فلم يفعل انه يستحق عقابا لاخلاله التوبة واجبة
ثم اختلف شيوخنا فذهب ابو علي وجماعة المشايخ ان من وجب عليه التوبة
لارتكاب كبيرة فلم يفعل فانه يستحق عقابا متجددا حالا بعد حال
بان لم يفعل التوبة وقال ابو هاشم لا يستحق ولكن يكفيه بقاء العقاب المستحق
قال القاضي شيخنا ابو هاشم عليه شبهة في التوبة بجعلها كالخلاف
بين الواجبات والصحيح ما ذهب اليه الشيوخ وقد ذكر ابو
هاشم دلالة على انه كالمتوقف في التوبة وان كان الظاهر نصرة ما
حكيناه عنه واحتج ابو هاشم بوجوه منها ان التوبة كالاعتذار

والمنشئ اذا لم يعتذر لم يستحق ذما زائدا حالا بعد حال ومنها انه لو استحق
عقابا بمجرد انه لم يفعل التوبة للزمه ان يتوب من انه لا يفعل التوبة
ولادى الى امر طويل والذم المعتذر ان تعتبه من ترك الاعتذار
ومنها ان من غصب مالا وبقي عنده مدة لا يزيد عقابه على انه لم يرد
كذلك هذا ومنها انه لو استحق عقابا متجددا حالا بعد حال لكان يصير
الذنب اليسير مثل الكفر واستدل ابو علي وغيره من الشيوخ
بان التوبة كسائر الواجبات المضيقة عليه فاذا لم يفعلها حالا بعد حال
وجب ان يلزمه عقاب متجدد ولان من يعلمنا من دينه القبح وعلمناه
غير نادم حسن مذمته على ترك التوبة حالا بعد حال والجواب
عن اول ما تعلق به ابو هاشم انه ان كان ترك الاعتذار فلا نسلم على هذا
الاطلاق وهذا هو عمدة ابي علي والجواب عن الثاني انه يلزمه
الندم على انه لم يتب فهذا ايضا غير مسلم والجواب عن الغصب
انه انما يلزمه قدر ما يقوم مقامه والجواب عن الاخير ان الدليل
قد دل على ان معصيته ما لا يبلغ حد الكفر مسئلة التوبة
من المتولد واجبة قبل وقوعه وقال ابو القسم لا يجب لنا انه ثبت ان
العقاب يستحق على المسبب اذا وقع والندم اذا تعلق بالسبب منع من
استحقاق العقاب موجب ولا يتحرز عن ضرر عظيم يلحقه واحتج
بانه اذا جاز له امرنا التوبة في المسبب قبل وقوعه هلا جاز في
السبب قلنا لان السبب في مقدوره فاذا فعل خرج من ان يمكنه رده واما
المسبب فمعدوم ربوجود السبب في حكم الواقع فصح التوبة منه مسئلة

التوبة من جميع المعاصي مقبولة وقالت جماعة من المعتزلة والمتقدمين
لا تقبل من المصر لنا فيه وجوه منها ان الوجه الذي لاجله وجب قبول التوبة
من تائب من المعاصي هو انه بذل الجهد في تلافي ما كان منه ولا يمكنه ان يفعل
سوى ذلك وانه اقام مقام ان لا يفعل كما في الاعتذار فاذا ثبت ذلك
في المعصية الا وهذا قائم فيهما فوجب ان تقبل ومنها ان العمل وان
عظم لا يبلغ مبلغ الشرك فاذا صحت التوبة منه فالعمل اولى ومنها قوله تعالى
والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله
الا بالحق ثم قال الا من تاب وهذا النص في موضع النزاع ومنها ان التوبة
بين الله تعالى وبين عبده بمنزلة الاعتذار من عباده وان كان
الاثم يختلف في المعاذير مقبولة في جميع الاثام كذلك هذا احتج
بقوله تعالى فجزاؤه جهنم خالدا فيها قلنا آيات الوعيد مشروطة
بشرط وهو انه لم يتب او يقاسمه كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
الى قوله خالدا فيها وكقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به [illegible]
ومن يات بعفوه بالاتفاق واحتج بان الاعتذار قد يتعذر بموته فلا
يصح توبته قلنا فوجب ان لا تقبل توبة العاصي منه اذا مات المعصى
منه وبعد فان الاعتذار انما يعتبر ما دام حيا للزوال عنه فاذا مات
سقط الاعتذار وصحت التوبة وبعد فان له اعتذار الى الورثة تقوم مقام
الاعتذار اليه كما في الدية والقصاص توضحه ان من اسلم على
عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم من قتل جماعة من المسلمين ثم قبلت
توبته فلان تقبل توبة المسلم اولى مسئلة الثانية لا [illegible]
توبته ما احبط من ثواب طاعاته ولا العائد الى العصيان بعد توبته

يعود عقاب معاصيه عندنا وعند بشر بن المعتمر يعود في الوجهين وعند
ابي القاسم لا يعود العقاب ويعود الثواب وهذا قول ابي بكر [illegible]
الصحيح لنا ان التوبة تسقط العقاب لا عن نفي كالاعتذار الذي يسقط
الاساءة ثم الاعتذار لا يعيد اساءته المحبطة كذلك التوبة لا تعيد طاعاته
المحبطة ولان ثواب الطاعات بطل فلا يعود ولان الذم في
الحكم جعل كان المفعول لم يفعل ومجرد ان لا تفعل لا يستحق ثوابا واحتج
بشر بن المعتمر بانا نجد الفرق بين معتذر سبق منه احسان كثير واساءة
وبين معتذر سبق منه الاساءة ولم يسبق منه احسان ولا وجه للتفرقة
سيما الا ان في المحسن احسانه موقوف فيعود عند الاعتذار وكذلك
نجد الفرق بين مسيء لم يسبق منه احسان ومسيء سبق منه فاذكروا المعنى
الذي ذكرنا وان المكلف يجب ان يكون الطريق الى التمييز
ما فعله كان لم يفعله وما ذلك الا الذم وربما تعلق ابو القاسم بهذين
الوجهين والجواب انا نفصل بينهما فان من وجد منه احسان واساءة
لا يكون حاله كحال من وجد اساءة فقط وقولهم ان الثواب موقوف
غير معقول فان ارادوا انه حاصل فذلك محال لانه يتضمن اللعن
والبراءة وان قالوا خرج من استحقاقه فذلك الذي نقول واما
ابو القاسم فرق بين المسلمين بان احباط الثواب عقوبة لازمة
على العاصي فاذا تاب كما يسقط عقابه يعود ثوابه واما عقاب
العاصي فالغفران تفضل فلا يجوز ان يعود فيه [illegible]
والمعلوم انه يعود الى ذنوبه قبلت توبته [illegible] لا تقبل

لسا الله تعالى الحمد في تلافي ما فرط واتى بالتوبة على شروطها وندم وعزم
ولو كلفناه شيئا اخر لادى الى تكليف ما لا يطاق ولان التوبة تجري مجرى
الاعتذار ومن اعتذر الى غيره وجب قبوله ولا يقال يتوقف هل يعود ام لا كذلك
هذا ولان صحة التوبة لا يجوز ان يكون من شروطها ما يوجد بعدها لانا
لا نعلم التائب هل يقع ام لا والتائب لا نعلم انه هل يعود ام لا فكيف يجعل
ذلك شرطا واحتج بان التائب موعود له بالجنة فاذا كان المعلوم
عوده فلا يستحق ولا يكون تائبا لما هو موعود بشرط ان يدوم توبته الى
وقت موته كما ان الطاعة يثاب عليها بشرط ان لا يكون محبطة مسئلة
الموافاة عند الشيخ [illegible] ومن اصحابنا من قال بالموافاة لانا ان يستحق الثواب هو
الطاعة ويستحق العقاب هو المعصية فاذا وجد لا يقف على امر
اخر ولان المسلم [illegible] يقطع يده والزاني يرجم ولا يتوقف ولان العاصي
يذم ويلعن من غير شرط والتائب يمدح والمطيع يمدح ولو كانت الموافاة
شرطا لما صح شيء من ذلك واحتج بان الوعد والوعيد وردا مطلقا فلو لم
يشترط الموافاة لدخلها الخلف والجواب ما ذكرنا ان الوعيد والوعد
وردا مشروطين بشرط مسئلة قال ابو علي التائب يكون حاله
فيما يستحق من الثواب كحال من تجنب تلك المعاصي حتى لو مات عن كبيرة
كان حاله [illegible] من جنسها في استحقاق الثواب وقال ابو هاشم لا يجعل
[illegible] يسقط العقاب فقط فاما ان يجعل في استحقاق الثواب
كمن تجنب تلك المعاصي فلا وهو الصحيح وجه ذلك انه لو صح ما قال لادى
ان المؤمن [illegible] مصرا على الكفر مائة سنة ثم تاب احسن من حال [illegible]

ثم تاب وهذا باطل بالاجماع ولانه يودي الى ان يكون المعاصي باعثة
لنا عليها فان من ارتكب معاصي جمة ثم تاب يستحق على كل معصية ثوابا
وهذا فاسد واحتج بانه لا يمكنه ان يجعل ما فعل كان لم يفعل ولو
امكنه لكلف فلما لم يمكنه اقيمت التوبة مقام ذلك قلنا اقيمت التوبة مقام
ان لم يفعل في استحقاق العقاب فقط يوضحه ان التوبة كالاعتذار والاعتذار
يسقط العقاب فقط كذلك التوبة مسئلة لا يجوز ان يخترم من يعلم
حاله انه يتوب عند ابي علي وابي القسم وان اختلف عليهما وقال ابو هاشم ان علم
من حاله انه لو بقاه المدة التي كلفه فيها لا يتوب ولكن يتوب بعدها فانه يجوز اخترامه
ولو علم انه يتوب في تلك المدة لا يجوز اخترامه قبلها [illegible] وجه قول ابي علي
ان الله تعالى علم انه يكلفه ما يتوب [illegible] وانه يتوب فيه فلو اخترمه [illegible] وان علم انه
يتوب بعده ولا يؤمن فيه لا [illegible] نفسه ويجوز اخترامه [illegible]
يكون سفهه من العلم انه يكفر وكل ما [illegible] يبطل بهذه المسئلة وجه
قول ابي هاشم ان ابتداء التكليف تفضل وليس بواجب فجاز ان لا [illegible] قال ابو علي
يقول الغرض بالتكليف نفع المكلف فاذا علم انه ان ابقاه امن لم
يبقيه كان نقضا للغرض ولانه اذا لم يبقه دل انه لم يرد بالمكلف
[illegible] صلاحه واستدل ابو هاشم بان الاصلح تبقيته حتى يتوب وقد استقصينا
المسئلة في باب اللطف مسئلة قال القاضي الذم يسقط بموت
المستحق قال ابو رشيد لا يسقط لنا انه لا غرض في هذا الذم فيكون عبثا
وابو رشيد يقول الذم قد يكون لطفا فيقع والعقلاء [illegible]
باب اللطف فيه مسئلة [illegible]

جوز ان يكون الملائكة والجن ولا اجسام لطاف احتجوا بحسن
احسان العقل فازت حالهم حال الناس يسمى بذلك المشتق لطافة والمحض
انه لطيف وجوز ان يكون المرجع بذلك الى قلة الاجزاء او الى تالفها على
وجه مخصوص وكذلك الكلام في الرقة فان قلنا انه معنى فالوجه فيه
ان هذه الاجسام احتقت بصفة مع جواز ان يكون مثلها فلا بد
امر وذلك الامر لا يجوز ان يكون ذاته ولا شي من صفاته ولا الفاعل ولا عدم
معنى لما ذكرنا في اثبات الاعراض فلم يبق الا انه وجود معنى يسمى
لطيفا فاما الكثافة فاجمعوا انها ليست بمعنى سوى اكثار الاجزاء
لانه عند اكثار الاجزاء يكون كثيفا وعند عدمه لا يكون واما المتاخر فذهبوا
الى ان اللطافة عبارة عن تخلخل الاجزاء وليس بمعنى ولانه متى امكن ان يكون
التخلخل الاجزاء لا يجوز اثبات علة ولانها لما زادت الكثافة ثم الكثافة ترجع
الى الاجزاء كذلك اللطافة مسئلة حكى زرقان او غسان
عن قوم ان الشياطين لا لون لهم فلذلك لا تدرك وقال قوم لا يخلو الجسم
من لون لكنهم اجسام لطيفة يشدها البصر فلا ترى كالهواء ولو زاد
الله في قوة البصر لادركناها وقالت الحشوية يجوز ان يظهر فيراها واحد
ولا يراها اخر وهما سيان وعند شيوخنا انما لا نرى لان اجسامهم
لطيفة وضعف شعاعنا فاذا كثفت اجسامهم رايناهم ولو قوى شعاعنا
رايناهم كما يراهم الانبيا عليهم السلام صلى الله عليهم اجمعين
... اللون ... لان الجوهر يدرك كاللون وقد بينا
فالمعنى ... الجسم لا يخلو من اللون ... فاما

٢٥٤

الحشوية فقولهم فاسد لانه يستحيل ان يستوي الرائي والمرئي في الاحوال
ثم يرى بعضا ولا يرى بعضا لانه يزيل الثقة بالمشاهدات فاما لو كثفت
اجسامهم يرى كما يرى الاجسام ولو قوى الله شعاعنا صح ان نراهم مسئلة
اختلفوا في الجن هل يجوز ان يدخلوا اجسام الناس فقال قوم لا يجوز تداخل
الكثيف والمشتق فاما ان يكون زوجان في جسم واحد فلا يجوز وقال قوم هو جائز
لان جسم الانسان متخلخل واجسام الجن لطاف وعندنا يجوز دخولهم مجاري الانسان
فاما الجنون واضافته اليهم والى القاء الطل والمشي فمحال وكذلك الصرع عن ابن عباس
لما روت عن النبي صلى الله عليه ان الشيطان يجري من ابن ادم مجرى الدم واللحم
والعقل لا يدفع ذلك ولا معنى للمنع لان الجسم اللطيف يجوز ان يدخل في الجسم الكثيف
والظرف فالمانع ان يدخل مخارق الانف ولا يجب ان يكون الحيوان ميتا لانه
لا يقدر عليه ولو قدر لاضل اكثر المسلمين ليسره عداوتهم وقد قال تعالى
وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي واذا كان كذلك
لا يجب وكذلك مسه والقا الطل مسئلة منهم من قال ابليس من الملائكة
ومنهم من قال ليس منهم ولكن امر معهم بالسجود وهو الصحيح عندنا لانه تعالى
قال كان من الجن وهذا نص ولانه وصف الملائكة بما لا يليق به لقوله تعالى لا يعصون
الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وانما حسن استثناؤه لانه مامور
بالسجود معهم ولان الجن خلقوا من النار والملائكة من النور والهوى ولذلك
يوصف بالنار وحاني مسئلة قال قوم ان الله تعالى جعل للشيطان
سبيلا في ان يخطر ببال الانسان شيئا مما يريد وقالت الحشوية يدخل بدن الانسان
ويمكن من الوسوسة وغيرها وقال شيخنا الشيطان يوسوس بان يوحي

كلام احدنا احدث يعرف من السمع يكون دعا الى الشر ويقع في القلب
قال فيقلى بوسوسته في صدور الناس ولان احدا لا يقدر على ان
يفعل في غيره اعتقادا فلابد ان يكون كلاما يسمع فاما اضلال الناس فقد
بينا الخلاف بين ابي علي وابي هاشم في ذلك مسئله الملائكه والجن
مكلفون خلافا للحشويه انهم مضطرون لنا ان ايات كثيره في القران تدل
على انهم مكلفون انه مدح الملائكه بانهم يفعلون ما يؤمرون وانهم لا يعصون
واخبر عن الجن في سوره الجن والاحقاف وغيرهما ما يدل على ذلك وثبت
عن دين الرسول عليه السلام كان يلعن الشياطين وابليس اللعين وكان يعظم
الملائكه وكل ذلك يشهد بقولنا مسئله قال اصحابنا للملائكه شهوه
واكثر الناس ينكرون ذلك فاما كيفيه الشهوه فالله اعلم بها وقيل
في النطق والرائحه والسماع لنا انه ثبت انهم مكلفون والتكليف
انما هو فعل شاق وانما يشق اذا دعاه الداعي الى خلافه وورود الدواعي
انما يكون بالشهوه وكذلك قلنا لا بد ان يكون المكلف مشتهيا
مسئله قال قوم الهوا جسم رقيق لطيف وقال ابو الهذيل هو شي
ليس بجسم بل هو مكان الاجسام ولو كان جسما لاحتاج الى مكان فيؤدي
الى ما لا يتناهى وقال قوم الهوا ليس بشي وعند شيوخنا
الصحيح هو القول الاول وهو الذي يحس بالتحريك ومتى حصلت الحركه
بسطيعه وصف بانه ريح واذا احتمل في مخارق الانسان وصف بانه روح
وهو الذي يمتلي منه الزق بالنفخ ولو لم يكن جسما لاستحال جميع ذلك عليه
وقوله لو كان جسما لاحتاج الى المكان باطل لان الجسم لا يحتاج الى المكان

ولذلك كان العالم لا في مكان ويعرفان المكان ما يمكن عليه او [illegible]
به قوله الله اسم لغير شي لا يصح لانه متى امكن صرف الاسم الى معنى صحيح
ان يقال انه لا مسمى تحته وانما جاز ذلك في بعض المواضع ضروره
مسائل متفرقه مسئله اذا وقف الانسان على
حد الدنيا ثم مد يده يجوز ان يذهب لا في مكان وهو مذهب شيخنا وقال
قوم لا يذهب يده اصلا لانه لا بد لها من مكان وهو قول ابي القاسم وانكر غاية
كلي القولين ولم يبين مذهبه لنا ان عرض الديان يذهب في الجهه التي يريد
القادر ذهابها فيها فيمنع الا المانع والمانع انما يكون جسما كثيفا فاذا عدم فلا
مانع وكذلك اذا اعتمد وليس هنا جسم لا ترى شيئا وقولهم انه لا يصح ان يكون
الا في مكان باطل وقد سلف قبل ولان البدن لا يحتاج الى مكان فيصح ان يتحرك
ويسكن وان لم يكن هناك مكان مسئله قال ابو الهذيل الوقت هو الليل
والنهار وقال قوم هو حركات الفلك وليس بجسم ولا عرض وقال شيوخنا الوقت
كل حادث كان معلوما حال حدوثه فمتى علق به ما يجهل حال حدوثه
قيل بانه وقت له ولذلك قلنا الوقت والموقت يجب كونهما حادثين
ولذلك لا يصح التوقيت بالعدم ولا بالباقي وانما يصح بالحادث او ما يجري
مجرى الحادث ولذلك يصح ان يقال متى قدم زيد فيقال عند طلوع
الشمس اذا جهل قدومه وعلم طلوع الشمس ولو جهل طلوع الشمس
وعلم قدوم زيد كان ذلك وقتا فيقال متى طلعت الشمس فيقال
حين قدم زيد فلا اعتبار في كونه وقتا بان يكون حادثا ويعتبر
في حسن فعله وقتا ان يكون المخاطب عالما بحدوثه فهو وقت

المجهول به واذا ثبت هذا فليس ان يعرف بذلك الليل والنهار او حركات الفلك
لان من جاءت في بلد سواء اتما كان التوقيت بالليل والنهار وحركات
الفلك اكثر لان العلم بها اشهر وهي اظهر تغلب على الناس التوقيت بها
مسئلة قال قوم يجوز ان يفنا الهوا ولا يجوز ان تكون بين السما والارض
وهو قول ابي علي لانه عنده يجوز فنا بعض الاعراض من جسم دون بعض وقال
قوم يجوز ذلك ولا يجوز ان تكون بين السما والارض خلا وهو قول ابي القسم والذي
قاله ابو هاشم واصحابه انه يجوز ان تكون بين السما والارض خلا في موضعين
احدهما ان يخلق الله تعالى شيا هوا والثاني لو كان يجوز فنا بعض الاجسام
مع بقا بعض فاما اذا لم يجز ذلك وخلق الهوا فلا يجوز ان يفنى الا في فنا به
جميع الاجسام فاما قول ابي القاسم فغير صحيح لانا بينا ان في العالم
خلا مسئلة الترك والمرض فعل الله تعالى وقال ابو القاسم قد يكون من فعل غيره
بان يكون [illegible] لنا انه لا يقف على حسب قصده على طريقة واحدة
ولانه لا يتعلق به الامر والنهي والمدح والذم ولانه اما ان يصح منا متولدا
او مباشرا وبطل كونه مباشرا للعذر وبطل التولد لانه لو تولد
عن الدواء والولد في الحال ولا [illegible] المد واسب لانه ليس بسبب موجب
وانما اجرى الله تعالى العادة بان يحدثه عقيبه فالكلام هذا كالكلام
في الشبع والري ونحوهما مسئلة اذا كان سفينة فيها اشيا
فالقي انسان فيها شيا اخر فغرق فعندنا يعرف جميع الاعتمادات
التي فيما فيها ما يكون من فعل الله تعالى فيصير مما يكون من فعل الطارح
[illegible] قال ابو القسم يغرق بفعل الطارح لو كان [illegible] لولم يطرح لما
[illegible] لنا انه لولا الذي فيه لما غرق بهذا لانه انما يغرق لانها

اخف فاذا زاد اعتمادًا انه لولا الذي فيه لما غرق بهذا لانه انما لا
يغرق لانها اخف فاذا زاد اعتماد الحجر رسب وانما هو يزيد اعتماده
على اعتماد الما اذا ثقل ومما ينقل فيه مسئلة المتولد لا يقع ان يترك
وعند ابي القسم يجوز تركه وهذا اختلاف في عبارة لانه يريد بذلك ان
في المتولد ما له ضد وتحركا [illegible] ولذلك صح المنع من المتولد بعد وجود
السبب بفعل ضده واما تجنبه التركة هو لا يبطله مسئلة من
القي طفلا في الما فعندنا انه يهلك بدخول الما الى خياشيمه وبذلك الاعتمادات
من فعل الله تعالى وكان الموت مضافا اليه وقال ابو القاسم لم يوجد في الطفل
اضطراب بالموت من جهة الملقي وانما يوجد اضطراب في [illegible]
لنا ان هلاكه بحسب اعتمادات الما ودخوله خياشيمه فصار كما لو القي
في برد فهلك فالهلاك من البرد مضافا اليه تعالى الا ان الملقي عرضه للهلاك فضمن
[illegible] مسئلة المده والزمان والدهر اسم للمعدود من حركات الفلك
وقال من ذكرنا انه غير الفلك وغير العالم وانه قديم لنا انهم يوقتون
به كما يوقتون بحركات الفلك بل انه حركات الفلك والدليل على حدوثه
انه يصح التوقيت به والتوقيت بالقديم محال ولان كون الشي قديما او محدثا
ينبني على اثباته وكونه معقولا والقدم على ما زعمه غير معقول
ولانا بينا انه لا يجوز اثنان قديم غير الله تعالى

مسايل من الخلاف في الوقائع مسئلة

معنى قولنا مثلان ان احدهما يسد مسد الاخر فيما يرجع الى ذاته
هاكذا ذكره القاضي وذكر ابو هاشم هو ما يسد

بصفة مستحقه ومزاده بذلك ما قدمنا وقال ابو القسم هو ما يشبه
مثله في جميع صفاته لنا ان كل ذاتين لا بد لهما من ان يكونا لاجلهما
من الحكم ما ليس لاحدهما والا لم يعلم التغاير فيما بينهما ولو اشتركا في صفة
النفس كانا مثلين ولو لم يكن هناك صفة اخرى ولان ما يقع به الخلاف
والوفاق يجب ان يكون لازما لا يخرج منه والا ادى الى ان يكون موافقا
في وقت مخالفا في وقت وهذا محال ولان ما ذكره لو صح لادى الى ان
يكون الشيء مخالفا لنفسه لانه يكون على صفة ثم يخرج عن تلك الصفة
وهذا فاسد لان التماثل انما يقع بما يكون اصلا للعلم بالتماثل ويصح ان يعلم
تماثلهما وان لم يعلم سائر الصفات متى علم اشتراكهما في صفة النفس
كالسواد والسواد وهذا الاخير مسئلة قال الناس المماثلة تقع
بالاسماء وبنى على هذا قوله ان الله تعالى شيء وعنده مستنا وعندنا لا تقع والله
والدليل على فساد قوله وجوه منها ان المماثلة لو كانت تقع بالاسما
لكان لا يعلم المماثلة الا بعد العلم باللغات وذلك مستحيل ومنها
ان المختلفين يجب ان يكونا مثلين لانهما اشتركا في ان كل واحد منهما
مخالف للاخر ومنها اذا اسميا باسمين مشتركا في احدهما ويختلفان
في الاخر ان يكونا مثلين مختلفين وهذا فاسد ومنها ان الانسان
اذا سمي حمارا وكلبا لا يصير كذلك وقد ذكر شيخنا ابو هاشم
انه مشتق على جهة الاستقاق من شيء لا يعقل مسئلة الخلاف
والوفاق يقع بصفة الذات عند ابي علي وابي هاشم ثم اختلفا فقال
ابو هاشم صفات النفس ما لا اثر له فيما عداه وقال ابو علي
بصفة الذات ما شاركه في اصلها او في وجه استحقاقها عنده

ويتفرع منها ان عند ابي علي كونه عالما قادرا حيا قديما صفات
النفس وقال ابو هاشم بل هي مقتضاه عن صفة النفس وللمؤثر صفة
ذاتية لا اثر له فيما عداه لانه لا تجب هذه الصفات حيث
ذلك ان بعض الصفة اذا لم توجب الخلاف والوفاق فوجه استحقاقها
اولى ان لا توجب واما ابو علي فيقول انما خالفه في صفة النفس
اذ ابان بها عن غيره فاذا انفرد باستحقاقها فقد بان في تلك الصفة
عن غيره ويجوز ان يؤثر في الخلاف والوفاق مسئلة الخلاف
لا يعلل بالنوع وكذلك التماثل الاصل في هذا ان الخلاف والوفاق لا
يعلل بالذات ولا بالمعنى ولا بالفاعل وانما يعلل بصفة الذات
او المقتضاه عنها ولا يعلل بالنوع ايضا وعند بعضهم يعلل ايضا وانما قلنا لا يعلل
لان الجميع اشتركوا في كونه ذاتا فوجب ان يكونا ذاتا متماثله
وانما قلنا لا يعلل بالمعنى لوجوه منها انه لو جاز ذلك لجاز ان يوجد
في الذاتين مختلفين مثلين او بعدما ولا يكونا مختلفين ولا مثلين وهذا
فاسد ومنها ان ذلك المعنيين اما ان يكونا مختلفين او مثلين فيحتاجان
الى معنى اخر فيتسلسل ومنها ان الجوهرين لا يختلفان وان كان احدهما
اسود والاخر ابيض ومنها ان الاعراض تختلف مع استحالة قيام
المعنى بها وانما قلنا لا يعلل بالفاعل لوجوه منها ان ما يكون
بالفاعل يقف على اختياره ولو جاز ذلك لجاز ان يجعل القادر ولا يجعل
الخلاف والوفاق فيصير لا مخالفا ولا موافقا وفيه انه كان
يجوز ان يجعل السواد والحلاوة ولا يجعل بينهما خلافا بل يجعلهما مثلين

وهذا فاسد [illegible] صفات الذي يتعلق بالفاعل حدوثه ولذلك
نقف على احيائه والخلاف والوفاق لا يتعلق بحدوثه وانما قلنا
لا يتعلق بالغير لجواز ان يشترك المعنيان في الذات لا مخالفين ولا مختلفين
ولانه وجب ان يكون السواد مثلا للبياض لانهما اختلفا فان
احدهما سواد والاخر بياض وكانا مثلين من حيث انهما ليسا بحالة [illegible]
ولا جوهر مسئلة الاعراض تشتبه وتختلف عندنا وقد ذكرنا
الخلاف فيه لنا انا بينا ان الخلاف والوفاق يقع بصفة الذات ان
احدهما يسد مسد الاخر فيما يرجع الى ذاته وهذا كما يصح في الجوهر
يصح في العرض فاشتراك السوادين في كونه سوادا فان كل
واحد منهما يسد مسد الاخر فيما يخصه ويقوم مقامه فيما يجب
له ويكون فيما تستحيل عليه فان قيل فكيف يعلم اشتباه الاعراض
واختلافها قلنا الدليل على [illegible] الادراك وما عداه يترتب عليه لان
الادراك هو الذي يتعلق بالشيء على اخص اوصافه فاما ما لا يدرك
فيعلم بوجود الجوهر تماثل الجوهر وتخالف الاعراض ويعلم ذلك
بالادراك فاما الاعراض فما يدرك يعلم خلافها ووفاقها
يعلم بالادراك كالسواد والبياض وكذلك يعلم تماثل الحلاوة
[illegible] والحرارتين ونحوهما واما ما لا يدرك فقد يعلم تماثلهما
بان يتعلقا بشيء واحد على وجه واحد في وقت واحد ويصح
فيهما ذلك كالعلمين وقد يعلم بان يوجبا حكما واحدا وقد يعلم
بان ينفيهما ضد واحد عن المحل وكانا غير ضدين ولانهما [illegible]

مما ذكرنا مسئلة اختلفوا في الضد فحكى ابو القسم عن قوم
ان الضدين ما امتنع اجتماعهما [illegible] ان احدهما يمنع من العالم بوجود الاخر
واستحال اجتماعهما في مكان واحد من فعل فاعل او فاعلين وحكي عن
الاسكافي ان ضد الفعل تركه وفعل الانسان لا يضاد
فعل غيره وهؤلاء اتفقوا ان التضاد لا يقع الا بين الاعراض وما [illegible] ابو القاسم
واظن قوما قالوا ان التضاد يقع بين الاجسام والكلام فيه كلام
طويل وعندنا ان التضاد يقع بين الاعراض وبين العرض والجوهر
فاما بين الجوهرين فلا ثم اختلفوا في حد الضدين فقال بعضهم ما يستحيل
وجودهما في محل واحد في وقت واحد وقال ابو رشيد ما يجب عدم احدهما
لاجل وجود الاخر فهما ضدان [illegible] عليهما التماثل وامتنع
وجود احدهما لانه لا يصح عليهما البقاء والدليل عليه انه لا يمتنع ذلك [illegible]
التضاد والملازم الموت والعلم لان وجود العلم لا يمتنع لوجود الموت
ولكن لان العلم يحتاج الى الحياة حتى لو عدمت الحياة من غير موت استحال
وجود العلم ولا يلزم وجود عرضين احتملهما المحلين في موضع واحد لان ذلك
لا يمتنع لوجود الاخر بل يستحيل ذلك ولا يلزم [illegible] ان احدهما [illegible]
والاخرى [illegible] ولا يجوز وجودهما في محل واحد كذلك كل عرضين احتملها
[illegible] لان المنع ليس لوجود احدهما الاخر لان محلهما لم يحتمل على وجه يكون
ان يحله ولا يلزم وجود [illegible] اخر لانه محال فاما ما حكاه قوم [illegible]
الالوان تتضاد وان جاز وجودها في العالم وما حكاه عن الاسكافي
فاسد لان الحركة تضاد السكون [illegible] غيره وما قالوا ان التضاد

في الاعراض غير صحيح لان القائل بتضاد الاجسام عندنا ومن قال
التضاد بين الاجسام باطل لانها متماثله وما قاله ابو رشيد غير
صحيح لان ما ابتغى لا يعدم لاجل وجود الضدين ولكن لانه لا يبقى
وما حكيناه اخرا غير صحيح لا يمتنع اجتماع الاشيا لا للتضاد
ولكن لمعنى يرجع الى المحل والوقت وان يحتاج احدهما الى ما ينافيه
الاخر الى اشيا يطول ذكرها مسله يجوز وجود مثلين
في محل واحد قال ابو القسم لا يجوز وقد بينا مسله الذات الواحده يجوز
ان يبقى ذوات كثيره جز من السواد حل محلا فيه اجزا من البياض
ينفي الجميع وقال ابو القسم كل جز ينفي جزا لنا انه لا اختصاص له
بجز دون جز فاذا انتفى بعضه بقي سابر وله لو بقي بعضه لبقي المحل
اسود ابيض ولانه لو لم ينتف الثاني لمانع للاول لاستوايهما ولهذا قال ابو القسم
لا يجوز وجود مثلين في محل واحد وعلى هذا قال مشايخنا جمله من اجزا
البياض اذا طرات على جمله من اجزا السواد وكل جز يؤثر في نفي الجمله
وكذلك اذا طرات الجمله ولانه لا اختصاص لكل جز منها ببعضها
دون بعض مسله الضدان ليس بعله في انتفا الضد مثاله وجود البياض
لا يكون عله في انتفا السواد عن المحل عند بعضهم وعند بعضهم انه عله لنافيه
وجوه منها انه لو كان عله لا ترتفع المعلول بارتفاعه فكان يجب
اذا انتفى من المحل السواد ان يعود البياض وهذا فاسد توضيحه ان كونه
متحركا
لما كان معلول الحركة زال بزوالها ومنها ان العله اذا اثرت فيما
منع معلولها منعتها وما احال معلولها احالها ووجود السواد هاهنا

يحيل وجوب كونه اسود فكان يجب ان يحيل وجود البياض فكان لا يوجد
ومنها ان العله تؤثر في ايجاب الاحوال فقط ككونه متحركا
متحركا او يوجب للمحل حكما فاما ان يوجب نفيا فلا والعدم نفي ومنها ان
السواد ينتفي بالبياض والحمره والصفره والعلل المتضاده لا يجوز ان يشترك (?)
ويشارك في ايجاب معلول واحد ولا العله الواحده توجب معلولات
مختلفه ومنها ان صفات العلل متزايد واجزا من السواد ينفي
البياض فكان يجب ان يتزايد الصفه وهذا استحاله عاب طرح معلوما
فان قيل اذا وجد السواد ينتفي البياض على طريقه واحده قلنا تجدد
وجوده حسب انتفا البياض وليس بعله فيه وقيل ان استمرار الرؤيه (?)
مشروط بان لا يوجد البياض ووجوده عند البياض شرط في ان
لا يسمى السواد باب العلل وتشابه الموثرات
مسله قال حد العله ما يوثر في ايجاب الصفه لغيره وهي توجب
الصفه اما للمحل او الحي او الجمله والسبب يوجب الذوات والكلام
يقع في مواضع منها معنى العله في اللغه ومنها حد العله عند
المتكلمين ومنها ما يرجع الى العله في الصفات ومنها ما يوجب العله
ومنها ان ايجابها للذات او لغيرها ومنها ان السبب يوجب
الذوات اما الاول فالعله في اللغه تستعمل فيما يوثر في الشي ولذلك
سمي المرض عله لانه يوثر في النفس وتستعمل في الاعراض لانه يوثر
في ايجاد الفعل فلما وجدنا اشيا تؤثر في اشيا وتوجب لها صفه
سميناها عله اصطلاحا فاذا ثم اصطلاح فيه معنى اللغه فاما

وليس الثاني يجد العلة ما يؤثر في ايجاب الصفة للمعين لان العلة
ما يتغير بها حال الشي فوجدنا اعراضا يتغير بها صفات النفس
كالحركة فسميناها علة واما الثالث فالعلة ثلثة اشيا صفة
لها في ذاتها وصفة اخرى مقتضاه عنها وتاثير هذه الصفة
المقتضاة في ايجاب الصفة للمعين اما الصفة الذاتية فلانه يتميز عن غيرها
ولا فلا بد في كل ذات من صفة لذاتها بها يتميز تجري في الوجود والعدم
واما الثاني فلانه لا بد من صفة تؤثر في ايجاب الصفة وهي الصفة المقتضاة
عن الصفة الذاتية واما ايجاب الصفة للمعين من تاثير هذه الصفة [illegible]
ذلك تشابهنا سوينا [illegible] الهادر والفاعل [illegible] فاما الرابع فالصفة
يوجب الصفات وهي على ضروب ثلثة ما يوجب للمحل حالا كالاكوان والثاني
للجملة كالمجموع والثالث ما يوجب للحي كالقدرة والارادة ونحوها واما
الرابع فلا يجوز ايضا ان نكون ايجاب العلل بالفاعل او بمعنى او لذاته وبطل
الاول لانه الوجوب اذا حصل بطل التعليق بالفاعل اذ لو كان
مع وجوبه يحتاج الى الفاعل لكان يحتاج الى فاعل اخر ويتسلسل
ولان ما يتعلق بالفاعل يقف على اختياره فكان يجوز ان يوجد الحركة
ولا يحصل كونه متحركا وهذا فاسد ولانه كان يجوز ان يحصل العلة
واخرى تاثير في صفات وهذا فاسد وبطل الثاني لانه كان
يجوز ان توجد الحركة دون تلك العلة فلا يوجب كونه متحركا
وفيه خروجها عن كونها علة ولان المعنى انما يختص بغيره بالحلول
والعرض يستحيل ذلك عليه ولان تلك العلة الصفة

فيحتاج الى علة اخرى ان كان الوجوب لا لمعنى عن العلة ويتسلسل
ولا يقال ان صفتها الذاتية تؤثر لانه تلك تجري في الوجود والعدم
واما الخامس فان السبب يوجب الذوات فانا وجدنا اشيا ما يوجب
ذواتا ومعاني يوجب صفات فسمينا ما اوجب الصفة علة وما اوجب
الذات سببا فاما الدليل على ان السبب يولد فقد بيناه في باب
التوليد فان قيل هلا قلتم ان العلة تؤثر في الذوات قلنا لان
الحادثات لو احتاج الى علة وهي حادثة لادى الى ما لا نهاية له فاما
مسئلة اختلفوا في ان العلة تكون مع المعلول ام لا فقال بشر بن
المعتمر وجماعة من المعتزلة ان علة كل شي قبله [illegible] وقع ذلك
اختيارا او وقال معمر [illegible] الصوت علة [illegible] ان يقع المعلول على
الاختيار قبله وقالت المجبرة العلة مع معلولها [illegible] والمحصلين الذي
قاله شيوخنا ان العلة يجب حصولها في حال حصول المعلول كالعلم والقدرة
وكونه عالما والحركة وكونه متحركا واما السبب فهو على ضربين منه
ما يكون وجوده مع المسبب ومنه ما يتقدم السبب انا لو جاز وجود العلة
ولا معلول لادى الى قلب ذاتها لانها توجب المعلول لما هي عليه في ذاتها
وليس كذلك السبب لان الفاعل هو الموجد للسبب والسبب كالاله
له فيجوز وجوده معه وبعده ولان العلة ذات [illegible] والمعلول حاله
وليس بذاتين حتى ينفصل احدهما عن الاخر لاستحالة وجود الاحوال
منفردة بخلاف السبب والمسبب فانهما ذاتان فجاز ان ينفرد احدهما
عن الاخر واحتج بان العلة تؤثر كالقدرة قلنا القدرة تؤثر
في كونه قادرا ويحتاج اليها لاخراج الفعل من العدم الى الوجود

والعلة توجب حكمه ولا يجوز انفراده عن العلة مسألة قال
أصحابنا الصفة لا تعلل لأنها صفة وإنما تعلل إذا حدثت مع جواز
أن لا تتجدد والأحوال تعلل ما كانت وقالت الأشعرية تعلل كل
صفة لنا لو كانت الصفة لعلة لكانت العلة على صفة لعلة أخرى فيؤدي
إلى ما لا يتناهى فإن قيل يسمى الصفة جعله الفاعل عليها
قلنا قد بينا أن صفات الأجناس لا تكون بالفاعل وبعد فلو جاز ذلك
لقيل في هذه الصفة إنها بالفاعل فلا تحتاج إلى علة مسألة وقد اختلف
مشايخنا فذكر بعضهم أن كل حكم أو صفة سالم منه طريقة التعليل
يعلل إلا أن يمنع منه مانع وذكر قاضي القضاة أنه لا يعلل ما لم يدل
الدليل على تعليله وجه القول الأول أن تعليله هو طلب الوجه
الذي لأجله حصل وجه قول القاضي أن العلماء لا طلبوا وجه التعليل
ثم طلبوا العلة لم قالوا وجدنا الصفة تتجدد مع جواز أن لا تتجدد
فلا بد من أمر فبهذه الدلالة ألجأتهم إلى التعليل مسألة الصفة
تعلل بعلة وقد تعلل بوجه آخر والذي يعلل من ذلك أن يشطر
لعلم يعلق الصفة بوجه لولاه لا حصل فإذا علم ذلك من
حالها على وجه مخصوص كان من قبيل ما يعلل فما يعلل بالعلة ككونه
عالما يعلل بالعلم وكونه متحركا يعلل بالحركة وما يعلل بالصفة
مدركا يعلل بكونه حيا لا آفة به فأما ما لا يعلل بأن يعلم
أنه لا يتعلق الصفة بوجه من الوجوه التي لو كانت معللة كانت
لا بد من تعلقها به وتفصيله يعرف بالنظر في أعيان المسائل ۞
مسألة الأعراض المدركة كالألوان ونحوها ليست بعلة

عندنا والسبب لا محل وحال ولا تأثير للحال في المحل فقولنا أسود معناه
وجود السواد فيه خلافا لقولنا عالم وحي وقال بعضهم الدلالة
لنا أنا وجدنا أعراضا تؤثر في غيرها فتجعله حاله يعبر عنها بأنها علة ككونه
عالما ومتحركا ووجدنا معاني لا تؤثر في المحل غير أنها تدرك في ذلك المحل فلا
نسميها علة مسألة والعلة توجب الأحوال عندنا وأبو علي خالف في العبارة دون
المعنى فلا يطلق لفظة الحال وأبو القاسم البلخي أبى الأحوال والعلل
وسماها العلل أسبابا وقد بينا الكلام في إثبات الأحوال والأشياء المتولدات
وأن العلة توجب الأحوال والسبب توجبه الذوات فأما الكلام في أنه يسمى
سببا أو علة فهو كلام في عبارة وإنما اخترنا تسميتها كما هو عبارة
لأنها أقرب إلى اللغة فأما ما قوله الفلاسفة أن كل ذات موجبة عن علة
ففاسد لأنه لو كان كل ذات لعلة لكانت العلة أيضا ذاتا فتكون لعلة أخرى
فيؤدي إلى ما لا نهاية له وبعد فإن الحركات والسكنات توجد لا عن
سبب وقال مشايخنا أن الجوهر فقط لا يحصل عن شيء وإنما اخترعها
الله تعالى فلا نسلم ما قالوه من حدوث شيء من شيء مسألة الشيء لا يكون علة
لعلته عندنا وجوزت الفلاسفة ذلك وبنوا على ذلك مسألة البيضة والدجاجة
قالوا كل بيضة من دجاجة وكل دجاجة من بيضة إلى أن ينتهي إلى الهيولى
لنا في منافاة ذلك وجوه منها أنه يؤدي إلى أن يكون علة في نفسه وهذا محال
بيانه أن يصير علة في علة وعلة علة فيه [illegible] بواسطة
ومنها أنه يؤدي إلى أحد أمرين لأنه إن يؤدي إلى ما لا أول له وهذا محال
أو ينتهي إلى بيضة ليست من دجاجة أو دجاجة ليست من بيضة فيبطل قولهم

ومنها انا بينا ان الجوهر لا يتولد عن علة وان العلة لا توجب الذوات
ومثله القديم سبحانه لا يكون علة ويستحيل هذا الوصف عليه تعالى
باجماع المسلمين وقال بعض الفلاسفة ان الله علة العالم وعن بعضهم انه علة
العلل هذا مع قولهم بقدم العالم ومنهم من قال انه فاعل وعلة وهذا مناقض
كان كونه فاعلا يوجب الاختيار وكونه علة يمنعه ولان العلة لا تؤثر في الشيء
الا بعد ان تختص به والاختصاص اما بمعنى الحلول فيه والحلول لا يصح الا بعد
وجوده واذا وجب نفي عن العلة والفاعل ولانه اذا كان كل واحد
منهما قديما فليس احدهما بان يكون علة والاخر معلولا باولى من الاخر
ان يكون علة وهو معلول ولانا بينا ان العالم محدث وله صانع قديم
مختار محدث كما بينا فبطل قولهم وقد بينا ما يتعلق به القوم في اثبات
الطبائع مسألة لا يجوز ان يكون الشيء معلولا لعلتين وقال ابو الهيثم يجوز
لنا ان كل واحد منهما اما ان يكون علة او لا يكون علة فان كان
كل واحد علة صح ما نقول وان كان كل واحد لا يكون فيمتنع عنهما الا الصدر
علة لان ضم ما ليس بعلة الى ما ليس بعلة لا يوجب كونهما علة ولان العلة
انما توجب المعلول لامر يرجع الى ذاتها وصفة الذات لا ترجع الى الاحاد
وليس هذا كعلل الشرع لانها ليست بموجبة وانما هي امارة الحكم
بوضع واضع فلا يمتنع ان يكون في ذات وصفين مسألة المؤثر في
عينهم احتياجه الى الفاعل وتابعيه بحسب الاختيار ووقوع الفعل بحسب
قصده ودواعيه اذا كانت لداعي السليمة وقد يقع بحسب
قصده عند عدم عارض كالنائم والساهي وتابعيه الفاعل انما هو في

الحدوث وما سبح الحدوث هو اخراجه من العدم الى الوجود وما يتبع
الحدوث ككونه منظوما وحسنا وامثالها والثاني العلة وهي
ذات تؤثر في حال بغيرها وتوجب كالعلم توجب كون العالم عالما
وهو على سبيل الوجوب والمعلول يضاف الى العلة والثالث السبب وهو
ذات توجب ذاتا اخرى كالنظر يولد العلم والكون يولد التأليف والاعتماد
يولد الحركة كذا اختلفوا فمنهم من اضاف المسبب الى السبب ومنهم من اضافه
الى الفاعل وكلاهما قريب وان كان الاحسن ان يضاف الى الفاعل على قولنا
والرابع المعنى وهو ان يكون ما يؤثر وما يؤثر فيه من معان الى ذات واحد
والمعنى صفة اخرى ككونه حيا وهذا المعنى بعينه وكونه حيا يقتضي
كونه مدركا ومن هذا القبيل قال ابو هاشم صفته الذاتية تقتضي
كونه عالما قادرا حيا والخامس الداعي وهو ما يدعو الى الفعل ويتركه
وانما الداعي علمه بحال الشيء فاذا علم من حال الفعل حاجته اليه او حسنه
او وجوبه دعاه اليه فاذا علم فيه مضرة صرفه عن فعله والسادس
الموجب وتختلف استعماله واكثر ما يستعمل في العلل وان كان
يستعمل في جميع ما قدمنا فليس له باب مفرد والسابع الشرط
وهو ما يحصل المشروط عنده ويصح ان يحصل ولا يصح المشروط
والسبب لا يحصل المشروط دونه ككونه حيا شرط في كونه عالما
قادرا ويجوز ان يكون الشيء مشروطا لمعلول ككونه ... ولان الشرط
غير موجب وحد الشرط ما لولاه لما صح حصول المشروط وقد تكلم
مشايخنا في الفرق بين العلة والسبب وجوها كثيرة منها ان السبب

الذوات والعله توجب الصفات ومنها ان العله موجبه لمعلولها
والمسبب مضاف الى الفاعل ومنها ان موجب العله لا يكون بالفاعل
وموجب السبب بالفاعل ومنها ان العلتين المختلفتين لا يوجبان
معلولين مثلين والسببين المختلفين كهذان يولدا مثلين والسببين الضدين
يوجبان سببين مثلين كالكونين يولدان بالعقبين والالم وهو جنس واحد
ومنها ان العله توجب الصفه في حالها والسبب قد يولد في الثاني ومنها
ان العله طريق معرفتها الحكم القادر بعينها خلاف السبب فانه ربما
يقف على امر منفصل كالالات ونحوها ومنها ان العله لا توجب
الصفه وما في معناها خلاف السبب فان الكون ولا اعتماد يتولدان
عن الاعتماد ومنها ان العله توجب في حاله فقط واما السبب فيجوز
ان يوجب حالا بعد حال كالرمي ومنها ان العله لا توجب صفتين مثلين
والسبب يوجب سببين مثلين كالعين ومنها ان العله لا توجب
اكثر من معلول واحد والسبب يوجب ما لا نهايه له كما الوهوى
مجرى الذي عبره لكن من الوجوه فاكوا الفرق بين المقتضي والسبب
والعله ما سنا انهما صفتان يرجعان الى ذات واحده والسبب
بخلافه وكذلك العله والمعلول ولان المقتضي قد يحصل ولا يحصل
المقتضى خلاف العله ولان المقتضي يوثر في احكام مختلفه والعله
لا توثر الا في حاله واحده وذكروا الفرق بين الصفه
الشرط والعله وجوها كثيره منها ان الشرط لا يوجب وما جاء
المعلول ايجاب العله وغيره لكن لا اصل في هذا انا وجدنا معاني

(ومنها ان العله لا تقف في ايجابها على امر منفصل كالالات والسبب [illegible])

مختلفه فوضعنا لكل معنى عباره تميز بها من غيره من
كل صفه وحكم تاتي فيه طريقه التعليل انه يعلل الا ان يمنع منه
مانع وقال القاضي لا يعلل ما الحرف دليل على انها معلله وهو اختيار
الرشيد لان مجرد الصفه لا يعلل وان تاتي فيه طريقه التعليل
وقد بينا الوجوه في ذلك مسئله قال اصحابنا السبب يولد المسبب
ومن اصحابنا من ينكر التوليد ثم اختلفوا فقال معمر والنظام انه فعل
طباع وقال ثمامه حدث لا محدث له وقال صالح هو من فعل الله تعالى وقد بينا
الكلام في التوليد وابطال قول هاولاى ولا معنى لاعادته
مسئله السبب لا يولد ضده عند ابي هاشم وقال ابو علي الحركه تولد الحركه
في خلاف جهتها وحكى ابو القاسم عن جماعه ان الشي يولد ضده وقد بينا هذه
المسئله في باب الاكوان وبينا وجه قول ابي هاشم ان الشي مع
وجود ضده مستحيل ان يكون مولدا له مسئله السبب
يولد المسبب في حاله الا ان يمنع منه مانع وقال ابو القاسم يولد في
الثاني لنا ان السبب موجب فاذا حصل ولا مانع من حصول سببه
ولا المحل وجب ان يوجد مسببه في حاله ولا يؤدي الى ان يكون موجبا
ولانه لو جاز لاحدان يقول يولد في الثاني لجاز لقائل ان يقول يولد
في الثالث والرابع ولان السبب والمسبب جريا مجرى العله والمعلول
فاذا كانت العله مع المعلول كذلك هذا ولان السبب والمسبب
يوجب المسبب لمعنى يرجع الى ذاته فوجب ان يوجب في حاله ولا
يلزم النظر والعلم لانه يستحيل وجوده معه واحتج ابو القاسم بانهما

لو وجدا معًا لم يكن بان يجعل احدهما سببًا باولى من الاخر ولان السبب
يؤثر في ايجاد المسبب كالقدرة ولان الاعتماد لما كان سببا
ولد في الثاني النظر ولد في الثاني وكذلك الكون والجواب
عن الاول ان السبب يتعلق بالفاعل فاولى ان يجعل سببًا وعن
الثاني ان القدرة يحتاج اليها ليخرج الفعل بها من العدم الى الوجود
فموجوده بسعى وعن الثالث ان هناك مانعًا لان الاعتماد يولد
في جهة فلا يصح ان يولد الا في الثاني والعلم يستحيل وجوده مع النظر
ولذلك يولد في الثاني مسألة السبب والمسبب في حكم الشيء الواحد
في القبح والحسن عند ابي علي وعند ابي هاشم يعتبر المسبب بنفسه وقد سا[illegible]
هذه المسألة اذا وجد السبب خرج المسبب من كونه مقدورًا
وقال عباد هو مقدور لنا ان السبب موجب فوجوده [illegible] المسبب
كالموجود ولانه يخرج من الاختيار فصار كفعل الغير وصحة المنع
منه يدل على كونه مقدورًا الا ان ذلك قد يصح في فعل الغير ولانه يصح
بعد وجود السبب ان يعجز ويستحيل ان يكون عاجزًا قادرًا
مسألة فعل الساهي والنائم قبيح وان لم يستحق العقاب وقال
ابو علي وابو هاشم لا حسن ولا قبح وللاول قول شيخنا ابي عبد الله
ولابي اسحاق بن عياش والقاضي وهو الصحيح مثال ذلك من رمى
ولم يعط ساله شيء فاصاب مسلما او كافرا او حيوانا قولهم انه ضرر
غير مستحق ولا فيه نفع ولا دفع وهذا صورة الظلم وليس كل قبيح
يذم فاعله الا ترى ان الصغير لا يذم عليه ولان القبح انما يقع لمعنى

يرجع الى نفس الفعل وابو هاشم يقول القبح ما يذم على فعله مسألة
الداعي على ضربين داعي الحكمة وداعي الحاجة الذي يجب بيانه اشياء منها
ما معنى الداعي ومنها ما الذي هو الداعي ومنها ما بيان ذلك الداعي
ومنها بيان داعي الحاجة ومنها بيان داعي الحكمة والخلاف فيه
اما الاول فالداعي في اصل اللغة من فعل الدعا وفي اصطلاح المتكلمين
ما يفعل الفاعل الفعل لاجله كان ذلك الوجه دعاه الى فعله فسمي
لمن يدعوه الى فعله واجابه واما الثاني فالداعي صفة ترجع الى الفاعل
لا الى الفعل من حسن وقبح لان القادر لا يدعوه الى فعل شيء الا ما [illegible]
لا يفعله الا لصفة يختص به من كونه قادرا ولان الداعي يؤثر في مقدوره
حتى يختار ايجاده فوجب ان يكون لصفة ترجع اليه كفعله ونظامه ولان
احوال الداعي يختلف باختلاف اعتقاده فربما يقوى وربما يضعف بحسب
اعتقاده علمنا ان الداعي حال للفاعل فاما الثالث فينقسم الداعي فربما
يكون العلم وربما يكون الظن وربما يكون الاعتقاد ولا يكون الشهوة والنفار
والارادة دواعي الى الفعل وذلك لان من علم في شيء نفعا له اختار
فعله وكذلك اذا ظنه او اعتقده وهذا مما يعلمه كل عاقل اذا رجع الى
نفسه فاما كونه مشتهيا ومريدا فمتى علمه دعاه الى فعله ومتى لم يعلمه
لم يدعه علمنا ان العلم والاعتقاد والظن هو الداعي فاما الرابع
فداعي الحاجة وذلك ينقسم الى نفع ودفع ضرر ويجوز ذلك على
العباد ولا يجوز ذلك على الله تعالى لانه عالم بغناه واما بيان ان
داعي الحاجة ينقسم قسمين لان الحاجة مقصورة على جلب نفع او دفع ضرر

فاذا المريد خلق في الحاجة سواها المريد خلق في الدواعي المرتبة عليها سواها
واما الخامس فهو داعي الحكمة وذلك يرجع الى صفة الفعل
من حسن وقبح فالحسن يدعوه الى فعله والقبح يصرفه عن فعله والعلم
بهذين الوجهين داعي وصارف وهذا الوجه يجوز على القديم
سبحانه وعند المحسن الله يفعل لا لغرض وعنده يفعل لحاجة ولا
بسبب دواعي الحكمة من دواعي الحكمة يختلف فيه يدعو الى ان لا يفعل
ولا يكون خلافه وحسنه يدعو الى فعله فقط من غير وجوب فاذا انضاف
الى العلم بحسنه العلم بوجوبه قوي الداعي وصار في بابه بمنزلة من الحكم
خلافه وقد اختلف مشايخنا في الاستدلال على اثبات داعي الحكمة
فذكر شيخنا ابو علي ان ارشاد العاقل يستحسنه المحدث كما
يستحسنه الموحد من غير ان يخطر بباله نفع او دفع ضرر وانما فعل
ذلك لحسنه وذكر شيخنا ابو هاشم ان من خير بين الصدق والكذب
والاحوال فيهما سوا يختار الصدق وانما يختاره لحسنه وذكر
شيخنا ابو عبد الله ان التفرقة بين المحسن والمسي يعلم كل عاقل والداعي
الى حسنه وذكر شيخنا ابو اسحاق بن عياش انه يثبت ان الفعل
يسمى الى قدم ولا يجوز الحاجة ولانه لا يفعل القبح ولانه لا يفعله
لا لغرض ومع ثبوت هذه الاصول لا بد من اثبات داعي الحكمة
وذكر القاضي ان العاقل لو لم يفعل الحسنة لما كان احد
حسنًا في الشاهد لان على قولهم يفعله لحاجة وذكر القاضي ايضا
ان الانسان يحمل المشاق في طلب العلوم من غير ان يخطر بباله

نفعًا او دفع ضرر دل انه يفعله لحسنه وذكر ابو رشيد
ان الانسان يجد من نفسه انه يفعل الفعل الحسنة فيما لا يلحقه مشقة
او مشقة لا يعتد بها وذكر الصاحب انه يحسن ان يقول فعلت
ذلك لحسنه مسئلة حسن الفعل اذا دعا الى فعله ما به يحول
الى اختياره فعل على فعله لا يوجب وقال ابو القاسم اذا دعا حسنه
ولو لم يكن في مقابلته ما يصرفه عنه يفعله لا محالة وقال ابو عثمان الجاحظ
اذا قويت الدواعي وقع الفعل طباعًا واذا تردد دون نفع اختيار الفعل
على فساد قول ابي عثمان وجوه منها انا نعلم قوة الدواعي افعاله تقع
بحسب قصده ودواعيه واحواله كمن يهرب من السبع يحصل مشيه بحسب
علمه حتى يختار طريقًا على طريق ومنها ما بينا ان القول بالطبع
باطل ومنها انه لو قويت الدواعي الى نقل الجبال لوجب ان يقع وان
لم يقدر عليه احتج ابو عثمان بانه عند قوة الدواعي والصارف يجب
وقوعه ولا يصح ان لا يقع والثاني انه لا يذم ولا يمدح قلنا الاول فليس
كذلك وقد بينا واما الثاني فيجوز ان يبلغ حد الالجا فلا يتعلق به مدح وذم
وان كان فعلا له والدليل على ابي القاسم انه لو وجب الحسن لوجب
ما لا نهاية له وكل ما ذكرناه في الاصلح يبطل قوله وهو انما بناه
على مسئلة الاصلح مسئلة الذي يكون بالفاعل هو الاحداث
او الاحداث على وجه وعند المجبرة قد يكون غير الاحداث بالفاعل
ككونه كسبا اما الاحداث فان الذوات المقدورة
وصحته لكونه قادرًا او احداثه على وجه لكونه عالمًا على صفة

كشطه العالم لكونه عالما وامرا او حيا او لكونه مريدا الذي
دل على ذلك ان احداثه يتعلق بحسب قصده ودواعيه دون سائر احواله
دل ان الاحداث يتعلق به فاما كونه مكتسبا فقد بينا انه غير معقول
وان كان معقولا فاذا كان الفعل احداثه بالقدم ولا يصح الاكتسابه
الا به كان مضافا اليه مسئله لا خلاف بين اصحابنا ان التزايد في الصفات
المختلفه يصح حتى يصح كون الواحد عالما قادرا حيا ونحو ذلك فاما الصفه الواحده
فهي على ثلثة اوجه احدها منها ما يستحق الذات او يرجع اليها
فهذا لا يقع فيه تزايد لان الذات يستحيل من غيرها فلا يتصور فيه تزايد كقولنا
جوهر ومتحيز ومنها ما يقع بالفاعل فلا يقع تزايد لان الذي يقع
بالفاعل هو الحدوث فلا يصح التزايد والوجوه التي تتبع الحدوث لا يكاد
تدخل في باب الصفات والاحكام بل هي الى الاحكام اقرب ولا يصح فيها
التزايد ومنها ما يكون بالمعنى فيقع فيه التزايد اذا كان لذلك المعنى
مثل لان كل واحد من المعاني يوجب صفة مثل ما يوجبه الاخر
فيتزايد الصفه فان لم يكن له مثل فلا يقع فيه التزايد لا من يرجع الى تعذر
مثله لا الى نفس الصفه كما نقول في القدرة والعجز ومعنى قولنا تزايد
ها هنا ان الموصوف بتلك الصفات دون الذات متزايده وقد تبلغ الغاية في
الغاية فيما يصح فيه التزايد وما لا يصح في مسئله رد فيها على محمد
ابن مبشر له باب الجدل مسئله
الجدل في مسائل الكلام حسن بدلالة التعظيم لنا انه يجري مجرى
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فكان حسنا وقوله تعالى وجادلهم

بالتي هي احسن وهذا نص وقد جاء عن الصحابه والتابعين المحاجة
في الدين فاذا صح الجدل في فروع الفقه والدور والوصايا فهلا جاز
في مسائل الكلام ان مع اثبات جميع العلوم به وقوله تعالى
والذين يحاجون في الله المراد الاحتجاج بالباطل ولذلك قال حجتهم
داحضه ولا يقال حجه الموحدين داحضه وقولهم ان الصحابه لم يتكلموا
فيه ليس كذلك لانهم تكلموا فيما احتاجوا اليه ووقع النزاع فيه
ولذلك تجد القرآن يشتمل على الحجج على مشركي العرب وعلى اليهود والنصارى
فاما دقيق الكلام فاحتاج المتكلمون اليه كفروع الفقه مسئله
اطلق ابو علي ان السمع دليل في التوحيد والعدل والى ذلك ذهب ابو هاشم
والقاضي وبعدها ان يكون خلافا في المعنى فان عندهما على ما لم يعلم التوحيد
والعدل لا يصح ان يحتج بالسمع ولكن يصح الاستدلال بالسمع في بيان الجواز
فاذن المراد انه ورد مؤكدا ومنبها لطريق الاستدلال ومنها
للناظر ولطفا في النظر كان ابو علي يستدل على ان الجسم لا يخلو من الاكوان
بانه لو جاز خلوه فيما مضى جاز خلوه الان وذكر ابو هاشم ان
هذا الاستدلال لا يصح لانه كان جائزا ان يحدث فيه وهي مما يبقى ما لا ينفى
الا الضد والصحيح ان يقال لا يعقل الجوهر الا متحيزا ولا يكون كذلك
الا او يكون في جهة فلا بد ان يكون على ما ذكره الشيوخ مسئله
قسم ابو القسم السؤال على اربعة اوجه وذكر ان كله استخبار
الاول على ماهية المذهب والثاني عن برهانه والثالث المطالبه
بوجه البرهان والرابع الطعن فيما يأتي به واخره يسمى جدلا وذكر

قاضي القضاة ان ذلك غير صحيح لان السؤال قد يكون استخبارًا
وقد لا يكون لانه اذا سال الممتحن فقال اذا املت انه جسم فقال انه موافق
فهذا سؤال وليس باستخبار فاما اقسام السؤال فوجوه اولها هل
يصح ان يكون له في المسالة مذهب والثاني هل مذهبه والثالث ما
مذهبه والرابع هل يصح ان يكون عليه دليل والخامس هل لك دليل
والسادس ما دليلك والسابع ما وجه دليلك والثامن ان يسال
ويطالب بتصحيح الدليل الى ان ينتهي الى الموضع الذي ينقطع المطالبة
لم وذلك لان كثيرا من السايل ليصح ان يكون له مذهب وقد يصح ولا يكون
له مذهب وقد لا يكون فيه دليل وكل وجه من هذه الوجوه يصح السؤال
عنه مسالة السايل اذا سال سؤالا يحتمل وجوهًا قال ابو القسم ليس
للمجيب ان يقول سؤالك لا يحتمل ولكن عليه ان يبين الوجوه التي
يحتملها السؤال ويبين الصحيح من الفاسد وقال شيخنا ابو عبد الله
للمجيب ان يمتنع عن الجواب ويطالبه بان يبين مراده فيه فيرد على السائل
ان يبين كلامه بان يبين خطابه ليفهم ذلك من خاطبه ولان المطلوب
بالسؤال يعلم ما يتعلق به السؤال فيجب ان يكون معلوما او في حكم
المعلوم ولانه لو اجابه بجواب لا يحسن ما لم يبين كذلك السؤال وذكر
ابو القاسم ان على المجيب ان يبين جميع الوجوه فان ذكر وجهًا قصد
اليه السايل فالاولى ان لا يخرجه الى غيره ويقول هذا قصدي فيتكلم
عليه وله ان يتركه حتى يذكر الجميع لان جميع ما يحتمله عليه افساده

فوجب ان يبين مسالة قال ابو القاسم ويجوز ان يبليه بكل ما يوجب
مسالته ويفسد قول خصمه لان مقصوده ذلك ولا يكون خروجا عن
المسالة وقال شيخنا ابو عبد الله هذا لا يصح لانه ربما يكون الشيء
مما يخرجه عن المسالة فيكون انتقالا وذلك مذموم عند اهل النظر مسالة
اذا قال المجيب قلت كذا ولم اقل كذا كما قلت انت كذا ولم تقل
كذا فقاسا عليه وعند شيخنا هذا لا يصح وقال ابو القاسم يصح اذا كان
فيه شروط ان يكون ما ذكره صوابا عند السايل وكان ما قاله قياسا
والعلة التي قاسها المجيب مثل ما قاله السايل الا ان هذا القايل
عنده لا يخلو اما ان يكون مخطيًا او مصيبًا فان كان مخطيا فخطاؤه
ليس بحجة وان كان صوابا فما اوجب كونه صوابًا غير موجود فيما قاله
المجيب مسالة قال ويجوز ان يجيب المجيب بان يدل على مسالة مختلف فيه
ثبت بالدليل وينقله الى اصله لهذا الفرع وهذا مذهب ابي عبد الله
وقال ابو القسم الكعبي انا ناخذ هذا الفرع ثبت ذلك الاصل ليثبت
الفرع وابو القسم يقول انه خروج من المسالة مسالة افساد الذي يدل
على صحة مذهبه عند ابي القاسم وعندنا ان كان الامر لا يخلو منهما فكذلك وان
كان يخلو منهما فلا يدل لانه يجوز ان يكون كلا الامرين فاسد فيستفاد
احدهما لا يدل على صحة مذهبه عندنا الاخر مسالة معارضة
الدعوى بالدعوى غير صحيحة عندنا وانما يصح المعارضة في العلل
والادلة وقال ابو القسم يصح لنا ان الالزام كالتابع للزوم الذي يشبهه
فاذا كان لا يلزمه ان يقول مذهب لاجل مذهب اخر كذلك لا يصح الزامه

ان من تفعل ذلك وتطالب بتصحيح احدهما وابطال الاخر
وبما انه يجمع بين مسلمين فلا يصح مسئله قال ابو القسم الطرد
يجب في الاعتلال ولا يجب في دفع الالزام وكان ابو علي يقول ذلك
ثم رجع وقال يجب فيهما وهو قول المشايخ وذكر الشيخ ابو عبد الله
ان الالزام يصح كما ان الاستدلال يصح فاذا كان الطرد
في احدهما شرطا كذلك في الاخر وكان للسائل ان يدفع الزامه
كما انه يدفع استدلاله فاذا كانا جميعا سوا وجب الطرد
فيهما مسئله يسلم السايل لاصل المجيب مسئله اقرار
عند ابي القسم وقال شيخنا ابو عبد الله ليس كذلك ولا يمتنع ان يسلم
المجيب لذكر ما يطعن فيه كما لا يمتنع ان يسلم اقراره به فاذا
صح ذلك لم يكن نفس التسليم اقرارا ولم يجب ان يعامل معامله
المقر كما قالوا بوجه ان اقرار السايل بصحته يمنعه
من الطعن به فتسليمه الاصل لا يوجبه لانه يصح ان يسلمه
وبين انه يودي الى ما دل الدليل على فساده او علم فساده
ضرورة ولا يكون نقضا للتسليمة الا ترى انه قد سلم تسليمه
جدل من غير اعتراف بصحته مسئله قال ابو القسم واحد
الكلام في مجالس الحرب وما ذهب العقل وعندنا هذا
فاسد لانه قد يجب بيان الحق في تلك المجالس وقد ورد الشرع
بعظيم كلمه الحق عند سلطان جاير لانه الاجر
ترك الواجب لمعامله من تعاملنا بقبيح بل يجب ان يفعل

ويشكر عليه ولانه ربما يكون ترك الكلام معتبرا بان يكون
بين قوم مستضعفين لو لم يتكلم ليفتنوا وربما ينفع ذلك السلطان
بكلامه فيرجع الى الحق وقوله انه قد ذهب العقل وليس كل الناس
فيه سوا منهم من يكون قوي القلب جري اللسان فلا يهوله ذلك
باب المحدود مسئله بينا ان اول الاسما
واعمها اسم الشي وبينا ان حد الشي ما يصح ان يعلم ويخبر عنه
وانما قولنا انه اول الاسما لانه اول ما يقع عليه وهو اعم وهو
المبهم ثم يميز شي من غيره به فصل ثم نقسم الشي الى
موجود ومعدوم والموجود ينقسم الى قديم ومحدث واختلفوا
في حد الموجود فذكر القاضي انه لا يحد وقال اكثر المشايخ
حده لشيانا ان الغرض من الحد ابانه المحدود ومن شرطه ان يكون
اوضح من المحدود ولا عبارة اوضح من قولنا موجود وجه القول
الثاني انه عبارة تفيد معنى لا يعلم ضرورة فجاز ان يحد
والغرض بالتحديد ابانه المحدود على وجه يحصر فايدته ويعلمه
المخاطب ولم يكن شي اوضح من الكلام يحده وحقيقة
الحد الا ابانة عن المحدود على وجه مخصوص يحصر فايدته وحصر
الفايده بان يمنع دخول ما ليس منه فيه وخروج ما هو منه
جملته مسئله اختلفوا في حد الموجود فذكر شيخنا ابو
عبد الله هو ما يكون على صفه اذا كان عليها وهو
مما لا يعلمه الا عرام وكان له بحيز كان له ذلك ولو فاتنا يعلق يعرف

من جنسه تعلق بما يصح به تعلقه قال ومن حد الموجود بانه الكائن الثابت
فانما ذكره تقريبا وهذا الذي ذكره فاسد لوجهين احدهما انه تقسيم
للموجود والحد هو تناول الاشيا على وجه واحد وثانيهما ان من
شرط الحد ان يكون اوضح واسهل من المحدود ولان الغرض منه
الابانة والكشف وهذا الذي ذكره اشكل من الموجود وذكر
البلدي انه ما احتمل حالا معنا يصح الحكم الذي لاجله يعرف انه موجود
وهذا فاسد لانه ليس للموجود بكونه موجودا حال ولانه اشكل
من قولنا موجود وذكر بعض اصحابنا ان الموجود هو المعلوم
الذي لا يصح القدرة عليه لمضي وقته وهذا فاسد لوجهين
احدهما انه دخل فيه ما ليس منه لان المقدور الذي وجد سببه
يستحيل القدرة عليه لمضي وقته ولانه اشكل من
قولنا موجود وذكر بعضهم ان حد الموجود كما ان الفعل
هو المفعول وهذا فاسد لان الموجود قد يعلمه من لا يعلم
انه بالفاعل الا كالملحدة وغيرهم ولو كان حقيقة الموجود
لكان من لا يعرف ان الفاعل اوجده لا يعرف وجوده وان
القديم تعالى موجود وان لم يكن موجدا وذكر القاضي
في بعض المواضع ان الموجود ما يختص لصفة لاجلها يصح ان يظهر
حكم الخلاف والوفاق وهذا اشكل من اسم الموجود والذي
ذكره المشايخ والشيخ ابو عبد الله في كتبه وذكره
القاضي في اكثر كتبه انه الكائن الثابت وهو الصحيح

لان الغرض بالحد افهام المخاطب ولانه اقرب الى الموجود من
كائن ثابت لان احدهما يقوم مقام الاخر ويصح ان يحد الشي
باحدهما ويجمع لزيادة الكشف مسئلة وفي حد المعدوم اختلفوا
وذكر ابو القاسم البستي انه لا حد له وجه القول الاول ان
عبارته تفيد معنى فجاز ان يحد اذا المعبر ومعناه صحيح ولان
تحديده لا يؤدي الى فساد وجه قول ابي القسم ان المعدوم ليس له بكونه
معدوما صفة وحالة حتى يحد بها ثم اختلفوا في حد المعدوم فذكر
القاضي انه معلوم ليس بكائن ولا ثابت وذكر ابو رشيد
انه المعلوم الذي ليس بموجود وذكر الشيخ ابو عبد الله
هو ما على حالة تضاد صفة الوجود وهذا فاسد لانه بناه على اصله
ان للمعدوم بكونه معدوما حالة وقد بينا فساد ذلك
اختلفت عبارات اصحابنا في حد المحدث فقيل ما لوجوده [illegible]
القاضي وقيل الكائن بعد ان لم يكن وقيل هو الموجود بعد
العدم عن ابي القاسم البستي مسئلة قال وحد القديم
اختلفوا فيه فقيل هو الباقي وهذا فاسد لان من الاعراض ما يبقى
والاجسام محدثة وهي تبقى وقيل ما له قدم وهذا ابعد لان
القدم ليس بمعنى فيكون قديما به ولانه لو كان حقيقته ذلك لكان
من لا يعرف القدم لا يعرف القديم واختلفت عبارات اصحابنا
فقال ابو علي هو الموجود لم يزل وذكر ابو القسم نحوه
وقال القاضي هو الموجود لا عن ابتدا اول وقال ابو هاشم هو ما تقادم

الحدوث وذكر في موضع اخر انه الواجب الوجود وقد اختلف
اصحابنا في حقيقته فقيل هو حقيقة فيما وجد لم يزل وقيل لما تقادم
عهده وقد بينا ذلك من قبل وبينا ان القاضي كان يقول
الاقرب في اللغة انه اسم لما تقادم وجوده وفي عرف المتكلمين
اسم للموجود لم يزل ولا يطلق على غير الله تعالى مسئله
في المحدث على ضربين باقي وحادث فحد الحادث ما وجد
في الحال وهذا اصطلاح من المتكلمين فاما في اللغة فحادث ومحدث
وحدث يتقارب معناها وقيل الذي لم يات عليه في الوجود
الا وقت واحد والحادث ينقسم الى مبتدا ومعاد فحد المبتدا ما حدث
ولم يكن له حال قبله في الوجود وحد المعاد ما حدث وكان له حاله
في الوجود قبله واختلفوا في حد الباقي فقيل ما له بقا وذلك فاسد
لوجهين احدهما انا بينا ان البقا ليس بمعنى والثاني انه لو كان
حقيقة لكان لا يعرفه من لا يعرف البقا وقيل ما يجب وجوده
عن ابي علي وعنده لا يوصف غير القديم وهذا فاسد لان الجسم
باقي ولا يجب وجوده وقيل هو الموجود وهذا فاسد لان كثيرا
من الاعراض موجود ولا يبقى واختلفت عبارات شيوخنا
فقيل الموجود الذي يجدد وجوده وقيل ما يجب وجوده
الاول اصح الاقوال لانه يطرد وينعكس ويفسد العرض من غير اشكال
وقيل ما استمر وجوده وقيل ما يوجد وقتين متواليا وقيل
الموجود بعد ان كان موجودا … واما الفاني فهو الذي

يجدد عدمه فصل والمحدث ينقسم الى جوهر وعرض
فحد الجوهر هو ما يجب تحيزه عند الوجود عن القاضي وقيل ما يصح
ويصح حلول الاعراض فيه عند وجوده عن ابي عبد الله وقيل هو القابل
للمتضادات وقيل ما يقوم بنفسه وهذا يبطل بالقديم وقيل
اذا وجد منع مثله ان يكون بحيث هو عن الصاحب رحمه الله
وذكر القاضي مرة انه الذي يتحيز عند الوجود ويتعاظم بانضمام
بعضه الى بعض وقد بينا هذه المسئلة في باب الجوهر
مسئله ثم ينقسم الجوهر الى خط وسطح وجسم اختلفوا في
قولنا خط وسطح وجسم فقال ابو هاشم انه يفيد التاليف ويكون
يعلمه ذاهبا في الجهات يعلمه جسما ثم الخط بالالف في جزئين
فيسمى خطا سميتها باللغة واذا الفت ثلثة اجزا كان خطين
لحد الخط المولف على سمت واحد وقيل الذاهب في جهه واحده
واذا ذهب في سمتين سميا خطين واذا الف اربعة اجزا كان
سطحا سميتها باللغة لانه هو الطويل العريض واما الجسم مولف
من ثمانية اجزا عندنا وقيل عن ست عن ابي الهذيل وقيل عن اربع
اجزا ذكره بعض البغدادية وانما قلنا ذلك لان الطول
والعرض والعمق يحصل بثمانية اجزا وقد بينا ذلك في باب
التوحيد وانه في اللغة اسم للذهاب في الجهات الست ومتى
ازداد ذلك وصف بانه اجسم وقد اختلف الناس في حد الجسم فقال
بعضهم هو القائم بنفسه وهذا باطل بالقديم سبحانه ولانه

لفظ مهمل ولان الزايد في هذه الصفة لا يقع ولفظ افعل يقتضي تمام معناه
فيه الزايد وقال الاشعرية الجسم هو المولف وهذا فاسد لانه يعلم
الجسم جسما من لا يعلم التاليف ولانه لا يصح الزايد في كونه مولفا
ولانه استعلوا المجرد ولان الخط والسطح مولفان وليسا بجسم
وقال ضرار انه اعراض مجتمعة وقد بينا فساد قوله وبينا ان الجسم
ليس من الاعراض ولانه يعلم الجسم جسما من لا يعلم انه اعراض
وقال الاسكافي والخياط هو ما اذا وجد كان له طول وعرض وعمق
وبنا ذلك على ان المعدوم يجب ان يسمى جسما وقد بينا فساد ذلك
فاما حد العرض فقد بينا من قبل والعرض اجناس فمنها الاكوان
وهو ما يصير بها الجوهر كاينا ثم تسمى الحركة الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق اسما لاكوان مخصوصة ومنها الاعتقادات
والظنون والاعتقاد معنى في القلب ويوجب للحي حالا وقيل
الذي يتعلق بساير جهات المتعلق احد من العقد وهو السد
وقد بينا حد العلم وحد الجهل اعتقاد الشي على ما ليس به عن القاضي
وقيل اعتقاد الشي على خلاف ما هو عليه عن ابي هاشم وقيل ما ينافي
العلم متضاده المروك عن الغيم السني والفقه العلم
المستفاد عند تامل واستنباط ومنها النظر والدليل والامارة
والنظر هو الفكر والناظر هو فاعل النظر والدليل
ما يمكن ان يستدل به على غيره اذا قصد فاعله ان يستدل
به وقيل ما امكن الاستدلال به عن لبي العيم السني والدال

فاعل الدلالة والدليل وبينا الخلاف فيه ومنها المدركات
من الاعراض كاللون ما يكون هيئة للمحل والارايح ما يدرك بحاسة
الشم ويحدد كل واحد من المدركات بحكمه ومنها الاصوات وقد
حد الكلام منه مهمل ومستعمل فالمستعمل ما وضع لفايدة والمهمل
ما لم يوضع لفايدة ومنها الارادة فحد الارادة ما يوجب كون
غيره مريدا وقد بينا المحبة والرضى والتمني والعزم ومنها الاعتمادات
وحدها ما يوجب مدافع الجسم في احدى الجهات ومنها التاليف
ما يحل جزوين ومنها الحياة وهي ما يوجب كون الجملة في حكم الشي
الواحد [illegible] ما لا يصح الادراك ومنها القدرة وهي التي يصح ان يفعل
بها في محلها ومنها الشهوة وهي ما يوجب كون الحي مشتهيا [illegible]
وحد الغيرين اختلفوا فيه فقيل ما يجوز وجود احدهما مع عدم الاخر
اما في الزمان او المكان عن ابي هاشم واليه يذهب الاشعرية وعلى
مذهبهم يبطل بالقدرة والفعل وقيل هما المعلومان وقيل كل
مذكورين يختص احدهما بما ليس للاخر ذلك وهذا قول مشايخنا ومنهم من قال
كل مذكورين ليس احدهما جملة يدخل الاخر فيها وقد بينا الخلاف
في ذلك في باب الصفات والكلام يقع في موضعين احدهما معرفة ماله
يقع الفصل بين الذات الواحدة والذاتين والثاني في ما يعلم به التغاير
فالاول ان احد الذاتين اذا استبد بصفة دون الاخر علم انه
غيره وما ذكره ابو هاشم غير صحيح لانه قد يعلم التغاير
قبل ان يعلم ما ذكره وعنده لو وجد السواد والحلاوة في

ناقصة ورقة الى تمام هذا الجزء على ما ظهر

عليل انهما غيران والكون وجود احدهما مع عدم الاخر
وما ذكرناه بطريق دون تعكس ونعلم المراد مسئلة
القائم بالنفس ما لا يرجع الى محل وعند اهل العلم ما لا يحتاج في
وجوده الى غيره ولا يوصف به غير القديم سبحانه وفي اللغة
القائم يستعمل بمعاني منها الدوام كما قال تعالى ويقيمون الصلاة و
المقوم المداوم واهل اللغة يسمون غير القديم سبحانه بذلك والاولى ما
قلناه تشبيها بالافلة وهذا اختلاف في عبارة مسئلة الحد عندنا
هو اللفظ الذي يكون اوضح من المحدود ويحصره فائدته ومعناه ثم
ما ليس منه ان يدخل فيه وما هو منه ان يخرج منه وقال بعض اهل المنطق
هو كلام مختصر جامع لما اتفقت المفصل وهذا غير صحيح لان
الحد قد يكون وجيزا وقد لا يكون لان الغرض الايضاح وقد يكون الايضاح
بكلام طويل وقد يدخل في كثير من الحدود ذكر ابو القسم
عن ابيه لهذا الجزء حد الحسن ما لا يكاد يذكر في شيء من
الحدود ومثله طولا فقال الحسن كله ما شاء به ما احس به المحسوس
واتصال به وما تشابه او ما ينفصل عنه مسئلة
الصفات على ضروب منها صفة الذات واختلفوا في حدها
فقيل كل صفة متى علم الموصوف علم عليها موجودا كان او
معدوما عن ابي علي وابي هاشم وقيل هي التي متى صح كون الموصوف
عليها وجب كونه عليها عن الشيخ ابي عبد الله وقال القاضي هو
ما يجري مجرى التخصيص والتحسين له اقرب وهذا اوضح ما قاله شيخنا

وحده طمع في العلم المسمى بما سواه
وقال القاضي هو كلام ...